



儒

藏









精華編一九六冊下  
子部儒學類

儒

藏



北京大學《儒藏》編纂與研究中心



## 圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一九六:全二冊/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京:北京大學出版社,2016.9

ISBN 978-7-301-11914-3

I. ①儒… II. ①北… III. ①儒家 IV. ①B222

中國版本圖書館CIP數據核字(2016)第200923號

- |       |   |
|-------|---|
| 書名    | 儒藏(精華編一九六)(上下冊)<br>RUZANG                                       |
| 著作責任者 | 北京大學《儒藏》編纂與研究中心 編   |
| 責任編輯  | 王長民 吳遠琴 王 應 趙 新 陳軍燕 翁雯婧   |
| 標準書號  | ISBN 978-7-301-11914-3  |
| 出版發行  | 北京大學出版社   |
| 地 址   | 北京市海淀區成府路205號 100871  |
| 網 址   | <a href="http://www.pup.cn">http://www.pup.cn</a> 新浪微博:@北京大學出版社 |
| 電子信箱  | <a href="mailto:dianjiwenhua@126.com">dianjiwenhua@126.com</a>  |
| 電 話   | 郵購部62752015 發行部62750672 編輯部62756694                             |
| 印 刷 者 | 北京中科印刷有限公司  |
| 經 銷 者 | 新華書店  |
|       | 787毫米×1092毫米 16開本 99.5印張 968千字                                  |
|       | 2016年9月第1版 2016年9月第1次印刷   |
| 定 價   | 1200.00元(上下冊)   |

---

未經許可,不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有,侵權必究

舉報電話:010-62752024 電子信箱:[fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

圖書如有印裝質量問題,請與出版部聯繫,電話:010-62756370





国家出版基金项目  
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

國家出版基金項目



教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目





「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃  
國家社會科學基金重大項目  
北京大學「九八五工程」重點項目







《儒藏》精華編第一九六冊

子部儒學類

性理之屬

下冊

榕村語錄〔清〕李光地

漢學商兌〔清〕方東樹

盛德之至也」。顏子「雖欲從之，末由也已」，緊與此對。此地位實在難說，須求箇實在著落方好。「如有所立，卓爾」，竟是：「立，則見其參於前，在輿，則見其倚於衡。」工夫煉到有形有像，如道家竟有嬰兒結成胎了，只是不能合而爲一。分明見得該如此言，說出口來，已差了些；分明見得該如此行，見之於事，又差了些。聖人則所見如此，言行便如此。形與神合，便是天德。說來像箇游光掠影，便不是。

生事葬祭，事親之始終。至於武伯，守身之道也。子游教之以敬，子夏教之以愛，四條包得一部《孝經》。然身體髮膚，不敢毀傷，則敬愛有根，而事之以禮，皆自此而推之。言雖各因其才，而理則通乎上下。盡此，則爲孝子、爲仁人矣。

助我起予，此足以發者也。不違則不

足以發矣。退省其私，亦足以發。「亦」字有根，「發」，發明吾道也。自記。

「君子不器」，重在體上說。「用無不周」，是推出來的話。言君子不落在器上，總在德性上用工夫，你要求他專長不得，此是正意。到後來無事不會，却是餘意。如把餘意作正意，竟似說多器、備器，不是不器矣。

《朱子文集》必「有所証驗而後實」，必「有所裨助而後安」，二語爲「殆」字下注脚。自記。

問：「『攻乎異端』，不知孔子時有何異端？」曰：「那時異端頗多，所以刪《書》斷自唐虞，凡洪荒幽渺之說，芟除箇盡，只《禮》《樂》《詩》《書》《春秋》《周易》留在天地間，皆斯須不可離。至卑而不可踰者，雖一以人事爲主，而陰陽鬼神無所不該。此乃



代天地而爲言，非聖人自爲之也。夫子曰：『索隱行怪，吾弗爲之。』其意可見。後來孟子又閑先聖之道，透底言之。至周、程、張、朱闡發一番，幾如大路。然後儒尚復說差，所以審問、慎思、明辨，闕一不可。」

人不服，多是被「錯」的一邊人。故曰：「舉直錯諸枉。」多著一「諸」字。見所舉如此，而所錯乃如彼，則不特舉者服，即錯者亦無不服矣。經書中助字無虛下者。

清植。○以上《爲政》篇。

「足，則吾能徵」，向來俱作找足之句，是感慨語氣。然玩味「吾能徵」三字，似便謂我自能證吾言，不藉杞、宋也。

盡己之爲忠，獨於事君用之者。事君之人，以衆多故，而不盡其心者多也。況有利害禍福之在其後，則益不盡其心矣。

或人問意，不是爲仲救解，蓋未知夫子

小仲之意安在，故反覆求其說耳。「儉乎？」疑夫子或以吝嗇小仲也。「知禮乎？」又疑夫子或以拘謹小仲也。後來講「知禮乎」，便把「禮」字當繁縟靡麗之稱，以爲是「儉」字反面，全不迴頭一顧章旨。自記。

問：「始作，翕如」，八音備否？」曰：「八音不能備，有四五音便是。古樂有四節，每節有三終。大抵每終皆有翕、純、皦、繹，不必三終四節，既而始具也。」

「翕如」、「純如」、「皦如」、「繹如」，只宜在氣象上說。初從何調起，而各聲相從。如家主在上，合家聽命，翕聚之至，是謂「翕如」。就「翕如」之中，彼此相應，無所參差乖異，是謂「純如」。雖「純如」，和也，非同也。宮自爲宮，商自爲商，不相凌亂，是謂「皦如」。然非彼此不聯屬也，有一氣相生之妙，是謂「繹如」。升歌、笙入、間歌、合樂

皆有此。翕、純橫說，是一套事；皦、繹豎說，是一套事。樂以人聲爲重，歌是也。次之人氣，管、笙是也。鼗起管笙，堂下之樂；玉磬起升歌，堂上之樂。鼓所以節樂，編鐘、編磬諸樂，皆稟令焉。柷、圉亦起止所用。問：「管何處用？」曰：「天子諸侯下管，卿大夫以下使用笙。管是堂下用，但不知亦三終否，無所考矣。」

問：「盡美是說功，盡善是說德？」曰：「注亦是約略如此。其實功也不同，征誅與揖讓，自然爭差。古人都是實事，不似如今唱戲作偽。武王『陳於商郊，俟天休命』，『上帝臨汝，無貳爾心』，自是聖人本領。『二戎衣，天下大定』，『垂拱而天下治』，何嘗不盡美？到底有發揚駿厲之氣，與羣后德讓自別。」

《韶》本是舞名，故《左傳》季札觀樂，

言：「舞《韶》《箛》。《大夏》《大濩》《大武》，皆舞也。魯國不傳聲音，止存舞，故夫子至齊始聞《韶》音。」盡美」章，不可尚說聲音，須兼聲容說。征誅、揖讓，時會使然，舜豈能必定揖讓，武豈志於征誅哉？門人嘗舉此爲問，朱子亦云：「吾著此語，即謂時運也，若拘泥說便呆象。前輩作文，多說成謂舜盡美矣、又盡善也，謂武盡美矣、未盡善也。這是說樂，不是說人。從樂想見其人便好，從人說到樂便隔一層。又『子謂』二字，是記者概括其辭，不是子曰《韶》盡美矣，又盡善也」云云。「舜有臣五人」章，五臣、十亂並舉，而末忽出文王一段，與此正是一意。聖人言語，直與天地一般。○以上《八佾》篇。

「富與貴」章，兩箇「不以其道得之」，某意皆是說由貧賤而得富貴。上句若是本來



富貴，何云得之？下句若說作不以其道得貧賤，覺得語氣迂迴些。

問「適」、「莫」解。曰：「且如『無可無不可，惟義是從』說。」問：「主謝說爲是麼？」曰：「看聖人是一串說下，宋儒因佛、老有打作兩截學問，故如此說。如『克己復禮』，宋儒因有克己而不復禮一等人，故云克己了又要復禮。覺得夫子亦只一串說下，看下四目只云非禮勿視、聽、言、動。勿者，克己也。未嘗又說復禮工夫。」問：「想是夫子時，未有克己而不復禮一種學問，故不說兩層。」曰：「夫子亦似知有此弊，故說得如此周密，曰『克己』，又曰『復禮』。」

《論語》著語妙，「不患無位，患所以立」，像有所以立而位自致；「不患莫己知，求爲可知」，像有可知自然有知者。豈不似有意求位、求知？其實人果能有所以立及

可知之實，自然不把位與知放在心裏，且引你到那田地，自有見處。

問：「曾子平常工夫非忠恕乎？」曰：「自然是恕多。」曰：「無忠做恕不出。」曰：「曾子隨事精察力行，自是誠心如此。然如朱子早年以爲人生焉有未發時，都是已發。又見程子『性不容說』之語，以爲人真性藏在動靜云爲之先，是終身不發的。此處本無功可用，所以不知涵養，只在日用事物上求其合理，故急躁刻苦之意多，而深潛從容之意少。後來始見得程子不是如此說，日用間豈有語而無默？豈有動而無靜？語時、動時是已發，默時、靜時即是未發。此處却有工夫，『敬以直內』是也。朱子前面用功，豈不本之於心，却偏在用一邊。想曾子當先亦是如此。」

問：「一貫爲忠恕無疑，但『文行忠

信，「主忠信」，「其恕乎」，「忠恕違道不遠」，夫子終日教人，豈至此方特呼曾子而告之？且曾子不知體之一，是不知忠也。忠之不立，則孝弟諸務，豈作偽而行邪？」曰：「曾子隨事精察力行，都是零碎工夫，故夫子爲提起頭領。要看注中『一理渾然』四字。聖人之心，渾是一團天理，而泛應曲當，用各不同，直是廓然大公，物來順應。曾子若平素不曾在忠恕上用功，如何會知道夫子之道即忠恕？忠恕即所得力之處，其因呼而拈出者，蓋一向知其爲隨事之體，至是始知其體之一耳。觀夫子《鄉黨》一篇，雖凡事都有成格，然何一不本於心！想曾子既聞一貫，此後便心上工夫多了，所謂持志主敬，涵養存誠是也。大約未聞一貫之先，似強恕而行。一貫是反身而誠。」

「一以貫之」，「一」即誠也。子貢多學

而識，原不曾錯。夫子好古敏求，信而好古，多聞多見，何嘗不多學而識？但多學而識，而一以貫之耳。問：「夫子告曾子、子貢，還是爲他學問已將造到源頭，指點他？還是爲他用工路頭差，撥正他？」曰：「二意皆有。故注中一云：『隨事精察而力行之，但未知其體之一耳。』又云：『積學功至而亦將有得，欲其知所本也。』」問：「『一』既是誠，如曾子隨事精察而力行之，豈無誠意者？」曰：「自然是有誠意，但未知大本大源之所在。學問中原有此境界。但看如今學者，亦有終日用功講習、躬行實踐，豈必是假偽？然大本大源上實不曾見得，奈何？所以《中庸》一書，是道學的傳。『尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮』。敬義夾持，既要存心，又要致知，惟孔子是



如此做到頭。」

「幾諫」章注，引《記》文「諫若不入，起敬起孝，悅則復諫」，則「又敬不違」者，正是不違父母之心，俟其悅而不犯其怒耳。非謂不違其幾諫之志也。又引：「與其得罪於鄉黨州閭，寧熟諫。父母怒不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。」則「勞」云者，正是不避熟諫之勞，非專以受撻之苦爲勞也。從來講家將諫意人在「不違」句內，而以「勞」專爲受責，似失注意。且於「不違」、「勞」字勉強。自記。

「德不孤，必有鄰。」謂之鄰，則數亦不多。「鳴鶴在陰」，幽隱之地也。「其子和之」，則非不同類也。若「翰音登于天」，則泛濫矣。○以上《里仁》篇。

「聞一知十」，「聞一知二」，當日子貢似在聰明才智上說，朱子却用伊川評《正蒙》

語，斷之曰「明睿所照」，「推測而知」。一是從心裏照出來，一是從眼前窺向去。一如人在高處立，下邊皆見；一如在平處立，對面看見，隔兩層便看不見。

「焉得剛」與「焉得儉」是一樣口氣，言根是慾不是剛。緣他或好名，或負氣，外面振刷得與剛相似，故下此駁語。至程子推說「有慾則無剛」，是言外意。就如「器小」章，推說到不儉、不知禮便是器小。「季路問事鬼神」章，推說事鬼神之道不外事人，死之理不外於生，都是言外意。

問：「『山節藻梲』，照注說，於事似濶。明季黃氏將『居蔡』及『山節藻梲』二端，俱作僭禮立論，何如？」曰：「如此等，便使朱子說錯，何關大義？明季人多緣此一二處，便狂嘯衆生，最是習氣。饒使是僭，亦是其藏龜之室僭爲『山節藻梲』耳，未必文

仲之居皆『山節藻梲』也。注中原不害爲以僭立論，至因『山』字、『藻』字，謂文仲借此爲龜游息，乃是俗儒謬解，注中無是也。」清植。

「狂簡」兩字，都有好處，都有病處。以「狂」爲「成章」、以「簡」爲「不知所裁」者，不穩。自記。

「匿怨而友其人」，病根在「匿怨」二字，非欲人之修怨而直不友其人也。如上章夷、齊「不念舊惡」，便是不匿怨處；「不與惡人言」，「望望然去之」，便是不「匿怨而友其人」處。此數章自微生高以後，皆重在著誠去僞，故繼以「無憾」、「無伐」、「無施」，而以「忠信」卒章，皆此意也。自記。

聖賢相隔分量，以爲有廣狹者固非，而以「有待」、「無待」言之尤謬。只在三「無」字、三「之」字上分別。自覺有憾之意，而能

到「無憾」處；自覺有伐施之根，而到「無伐施」處，便是賢人地位。無私之至，純乎天理，盡人之性，盡物之性，而無所容心焉，則非聖人不能與於此矣。以此意看程朱之說，纔得明白。自記。

「十室之邑」節，注中「生知」對「好學」言，不對「忠信」言。夫子固「生知」，又未嘗不「好學」，不單靠「忠信」。○以上《公冶長》篇。

榕村語錄卷之二終



## 榕村語錄卷之三

### 上論二

「不遷怒、不貳過」，若只當作顏子所養之粹，便不是答應好學正面。須知此正是顏子從事用力處也。自記。

子游是已知澹臺之爲人，而舉二事，不是纔見二事，而概其爲人。自記。

反之有心，在「奔而殿」一「而」字。當衆奔而獨殿，非無心居後者也。反之無心，在「將入門」一「將」字。此時去敵已遠，可以先人，反亦人矣，惟居後之勢不得遽入，非爲是欲人未入，以自見其殿也。此處看

不細膩，並後策馬自明俱成巧僞。自記。

不能敬遠，是見不透；不能後獲，是心不純。不先之以務義，「先難」却又無真見實功，無所依據。「先難」只寬說，不必粘定爲仁。自記。

「樂水」章，是分論知、仁之德，不是分論知、仁之人。世間固有氣質偏知、偏仁者，然非此章所重之意。即以所樂論之，天下果有樂水而不樂山，樂山而不樂水者乎？又人皆偏重上截「知」、「仁」字，某意欲側重下截「樂水」、「樂山」、「動」、「靜」、「樂」、「壽」字。蓋緣人多不得其性情之正，而無以完其性命之理。以所樂言之，樂靡麗紛華者多矣；以所存言之，凝滯於物，膠擾於物者多矣；以所養言之，百憂感其心，萬事勞其形，而以伐天真者多矣。惟知、仁者，則所樂在山水，心之所存，動靜不失其

時；而養之所就，有以順其性命而無所虧喪焉。此所以貴乎知、仁也。口氣鄭重在下截許多好處，不是以下截爲「知」、「仁」兩字形容注釋。自記。

問：「智屬冬，仁屬春，如何說『知者動，仁者靜』？若云知者體靜用動，仁者體動用靜，朱子又謂『動靜以體言』，何耶？」曰：「動靜二字拘不得。如說形動心靜可也，說形靜心動亦可也。大抵知之爲知，神明不測，其體動也；發用處却要收斂，屬靜。仁之爲仁，一團生理，敦厚篤摯，其體靜也；發用處却要周流暢遂，屬動。」

「君子博學於文，約之以禮。」禮即文之切近處。文於吾身，必竟寬泛些，須將切於日用倫常者體察之。有「之」字，禮即在文中。雖與「博我以文，約我以禮」略不同，然其理不二。

「立之斯立，道之斯行」，聖人事也。「己欲立而立人，己欲達而達人」，仁者事也。立是站得起，達是行得去。清植。○以上《雍也》篇。

信故述，好古故不作，下句是上句之根。清植。

「默而識之」，「默」字妙。是點點滴滴，實求真得，無一毫向外意。清植。

「志於道」章却重在上四字。「道」、「德」、「仁」、「藝」是現成語，須去志他、據他、依他、游他。若如時解，下三句便難說。

「志」字兼知行說，立志要與道合。定下規模做去，知行都有，至知上、行上各有所得，皆是德，要守而不失，方能涵養到「不違仁」田地。藝是小學便學習，但那時學得一件只一件，到此見得件件都是天理，洒掃應對，便可「精義入神」；「盛德之至」，便

「動容周旋中禮」。習於外者皆是心之德，由心出者，皆合於物之矩。

「臨事而懼」，對「暴虎馮河」；「好謀而成」，對「死而無悔」。蓋「暴虎馮河」，是無懼也；「死而無悔」，不計其成也。邵子云：「死天下事易，成天下事難」。若只以斷字下注脚，恐未是子路對症。自記。

「富而可求」章說不可指命，不如說不可指義。若富爲道理上可求之富，如孔子之「委吏」、「乘田」，孟子之「抱關擊柝」，大舜之「陶漁」之類，何必計名節之卑賤。若義理上不可求的，只得「從吾所好」。下章所云「不義而富且貴，於我如浮雲」是也。「委吏」、「乘田」，孔子不妨爲之。至女樂既受，雖司寇不可一朝居，即此章之事跡也。「執鞭」，如古僕夫之類，亦有官爵，故謂之「士」。

「不圖爲樂之至於斯」注云：「不圖舜之作樂至於如此之美。」覺語意未圓。若爲樂即指《韶》，何不說不圖《韶》樂，不圖舜樂，而云「爲樂」。且「爲樂」即《韶》，「斯」字何所著落？「爲樂」只當指凡作樂者說，言不料作樂一事，妙至於《韶》也，「斯」字方是指《韶》。猶看人文字，言不料文字一道做到此篇之妙。若說不料君此文做到這樣妙，是輕忽其平日做不到此矣，語吻全別。

再轉「怨乎」一問，蓋恐夷、齊之行雖高，或出於矯情徇名，而心未能免於幾微悔恨。是道理未能十分是當，故不無可悔恨處也。不是以私心窺古人，時講以失國爲悔恨，毫釐千里。自記。

「子所雅言，《詩》《書》、執禮」，亦非夫子提出爲教，當時學校本以四術教士，夫子時時爲人講說耳。禮即包樂在內，三者亦



有次序，《詩》《書》在先，禮在後，博以文，而後約以禮之意。

《詩》《書》可以講誦，而禮必須習。夫子於門弟子，率之習禮而雅言，於禮必曰「執」者以此。朱子謂：「講求數日，不能通曉記憶者，如其法習之，半日即熟。」是也。

「文、行、忠、信」，却是「信」字難說。說是實心，恐與「忠」混；說是實行，又與「行」混。大概是從言上說，其言如此，按著事理去考驗他，却一些不差，所謂「修辭立其誠」也。「忠」不是寂然不動，與「中和」之「中」不同。「忠」訓盡己，又訓發己，自盡既謂之發，謂之盡，可云不動乎？如泉流一般，潤濕未形者「中」也，其已有發動，但尚源而未流，是「忠」也。「忠」是此心之發，一意肫切，披肝露胆，還論不到理上來。至「信」，方循是理而無違。「文」是實學，「行」是實

事，「忠」是盡實心，「信」是循實理。

「忠、信」乃為學之本，而列於後，可知四術造士，三代之所共。以文會友，古之人皆然。彼直指本心，狂嘯衆生者，非夫子之教也。自記。○以上《述而》篇。

泰伯逃後，更王季、文王又百年，而商始亡。商之必亡，周之必王，泰伯烏乎知之？況王季、文王未嘗革命也，泰伯如傳序而行王季、文王之事，亦孰能禦之？何以逃為？故知太王欲翦商，而泰伯不從，乃史者之誣。夫子所謂「三以天下讓」者，美其讓國之無跡，由周後日受命而追論之，故謂國為天下耳。自記。

泰伯至德，只宜就讓國說，「天下」與「國」字亦通用。太王翦商，是詩人推原興隆之由，實自太王始耳。太史公遂云有翦商之志，乃是亂說。太王遷岐，孟子謂：

「非擇而取之，不得已也。」方自顧不暇，豈得便有圖度天命之心？狄人尚不與爭土地，而反思伐商，必無是理。太王不過是尋常愛少子，泰伯窺見此意，所以處之者，却比夷、齊尤善，所以稱爲至德。泰伯若明言要讓，太王偏愛之失已顯，而季歷之受之也難安。<sup>①</sup>惟招呼仲雍，托言採藥而逃，太王無偏愛之跡，而季子有不得不立之勢。當時竟不知其去之故，處得渾然無迹，故曰至德。若伯夷之讓，便使叔齊不能正其位，孤竹君之偏愛，復不能隱，比泰伯不如遠矣。故夫子稱夷、齊，只曰「古之賢人」，又曰「民到於今稱之」，可以對照。大凡事處得有聲名，就有弊。

聖賢言語，都兩面夾出一箇理來。如「所貴乎道者三」，辭氣要求新奇，必至背理；恐怕背理，又太凡俗。容貌要戒急暴，

易至怠慢；要戒怠慢，又急暴了。慢不是驕慢，乃怠惰也。顏色似無兩層，然「正」字便與「信」字對。「正」字與「出」字、「動」字不同，人顏色要嚴正些，便像裝模作樣，是不信；要老實直率些，又覺得無肅然整齊之意。曾子語皆平實周密如此。

「以能問於不能，以多問於寡」，不是見得我本能、本多，故意爲此以示謙德。如今且莫說是高明人，即平常人聽我們說話，有他不懂處，便是那句話有毛病。做一篇文章字與人看，人有疑處，便是那文字有毛病。天聰明無人不可有，顏子實見得他雖不能，有他所能而我不能處；他雖寡，有我所未有處。有一件沒有，便是無；有一毫不堅實，便是虛，都是實理。堯、舜、孔子，傳派本是

① 「而」，原爲墨丁，今據全書本補。四庫本作「且」。

如此。

聖賢著語妙說「臨大節而不可奪」，可見非大節便可奪。不特自己不是處當改以從人，即是矣，或與人情不便，有可曲全處，正不必固執。若大節，斷不可奪，奪便萬事瓦裂矣。

「興於《詩》」章，不是先讀《詩》了始習禮，習禮了始學樂。四術原是自幼用功，只是得力次第有此幾層。如夫子之「志於學」，又云「志於道」，即興也。到得「三十而立」，「據於德」，方是立。至其終，渣滓消融，德器成就，方是成。泝其所由，興是得之於《詩》，立是得之於禮，成是得之於樂。

樂內即包《詩》、禮。聲音以養其耳，《詩》也；采色以養其目，舞蹈以養其血脉，禮也。興詩止舉其辭而已，立禮只習其數而已，至樂則融通浹洽到熟的地位。故自

古學校之內，皆以樂名官。唐虞時爲典樂，夏殷爲樂正，周爲大司樂。其「歌永言」等，即《詩》也；「直」、「溫」、「寬」、「栗」等，即禮也。

問：「民可使由之，不可使知之。」曰：「『民』字重讀，其義自見。」自記。

「若聖與仁」章，定然有人謂夫子竟是聖仁，故夫子云云。如「吾有知乎哉」亦然。大約《論語》多是記錄文字，多剪頭去尾。張橫渠解「吾有知乎哉」，如洪鐘無聲，扣之輒應，惟其一無所知，始無所不知。朱子恐其說有弊，因改從平實。「民可使由之，不可使知之」，帝王立許多法制、學校、師儒，無非欲民知道理。得令大家皆知，有何不可！錯解便可到老、莊田地，故朱子把「可」字當「能」字說。蓋上面必有人欲凡民都使之知的說話，故夫子云爾。「民」字當



重讀。民自有秀者，將爲士大夫，如何不可使知？此謂愚民耳。且教他由，由得熟，自然也知道些，非不許他知。

「三年學，不至於穀。」是言三年之久，實下工夫，不分心於名利。而今闡牘皆云，學至三年，便可明體達用。用世有餘，而尚「不至於穀」，爲「不易得」。學問豈有住時？雖以孔子之聖，自志學至立，尚須十五年，如何三年間學便勾了？問：「是說學至三年心不分，不是說學至三年學大成。」曰：「此是毫釐之差，千里之謬。」

四書最難講，至平常的字面，講起來便有許多意思。如「篤信好學，守死善道」二句，注云：「不篤信則不能好學，然篤信而不好學，則所信或非其正。不守死則不能以善其道，然守死而不足以善其道，則亦徒死而已。蓋守死者篤信之效，善道者好學

之功。」迴環解來，其義無盡。「危邦不入，亂邦不居」，尚有可入、可居之邦也。倘天下無邦，則若之何？只得銷光匿影而隱。倘欲隱不得奈何？如當日世家子弟，生長公族，將往那裡去隱？只是不做官，受窮受苦便了。這便是守死，不是死了方是死。「有道」都是陪說，重在下截。危邦亂邦，恰好該說「邦」字，到天下是統言，就換「天下」字。至於隱之不得，只不出仕，不消說到天下，應只說邦，便又換「邦」字。

夫子不單贊堯，而言「堯之爲君」，則首句不可略過。「惟天爲大」，單主形體言者亦非。自記。

「大哉！堯之爲君」章，上節注雖以德言，然「德」字已包「業」在內，蓋兼體用言也。「無能名」者，非淵微神妙不可窺測之謂，謂其不可以一善言，不可以一端舉，蕩

蕩乎無所不包。如天之廣大，無不涵覆，形容不足盡其蘊，悉數不能終其物耳。末節是就中舉其可見者來贊嘆，蓋「成功」、「文章」極其巍煥，雖有可見之迹，然亦如乾坤之容、日月之光之不可繪畫，則亦卒歸於「無能名」而已。下節即申上意，非謂德不可名，業則可見，作兩截話頭；又非謂業雖可見，德仍不可名，抹殺末節也。注中「堯之德不可名，所可見者此耳」。猶言堯難名之德，此其可見者也。自記。

問：「『舜有臣五人』章，忽然說『才難』，忽然說文王，語意何甚不倫？」曰：「此即『盡美，未盡善』之注脚也。夫子論人，多不肯直斷，於本朝事，尤抑揚婉轉，然其意固顯然也。明說周之治可比唐虞，但舜揖讓而武征誅，其為治根本有不同者。然文王之世，三分有二，猶『以服事殷』，周

之德亦可謂至德也已矣。見得若使文王為之，必不止於此也。」問：「文王當日伐崇伐密，作都於豐，竟自滅其國而取其地，尚為守臣節乎？」曰：「文王從羨里歸，凡可以救民者竟救了，倘再遲幾年，天命人心皆歸文王，自然亦有不能避。武王言文王『誕膺天命，以撫方夏，大邦畏其力，小邦懷其德，惟九年大統未集』。若文王無此事，武王斷不造作以誣其父。但是文王做來，畢竟不同，不露聲色，處得不覺，其胸中原無私利之意，不須暴白，人自諒之。武王便有英氣，那些話覺得發露已盡。孔子不肯輕以聖人許人，惟稱堯曰『同天』，稱舜曰『德為聖人』，周公雖未嘗明說是聖人，但觀其夢見，自然許他是聖人了。至論武王，『尊為天子』數句，與舜俱同，但刪去『德為聖人』一句。於湯，亦不曾說是聖人，與武並舉。

大約聖人與大賢做事，不同得狠。周公，聖人也。伊尹，大賢也。伊尹便覺得詫異，下手甚重。其曰：「茲乃不義，習與性成，予弗狎于弗順。」詞氣何等嚴厲！何如使成王自泣曰：「昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知。今天動威以彰周公之德，惟朕小子其親迎。」<sup>①</sup>其氣象大不侔矣。伯夷之讓，與泰伯不同，亦是如此。」

以「衣」、「食」二字照來，則「溝洫」須與「宮室」相關，況禹是平水土、定民居者。稼穡乃后稷事，今人講來是農師矣。注「正經界、備旱澇」，不過是解「溝洫」字義。自記。

○以上《泰伯》篇。

「純」而「從衆」是《易·小過》之義；「拜下」、「違衆」，是《易·大過》之義。清植。

閑邪是要存誠，「絕四」後畢竟非無物者。自記。

「毋意」則無所喜，「毋必」則無所樂，「毋固」則無所怒，「毋我」則無所憂。故曰「復於喜怒哀樂未發之前也」。自記。

太宰「者與」是疑辭，子貢「固」字是決辭。太宰「何其」是耑辭，子貢「又」字是兼辭。太宰以「多能」爲聖，合而爲一。子貢分開，隱然有「德成而上，藝成而下」意。「天縱」本不甚重「天」字，說得太張皇，「又」字便轉不醒。

「固」字對「與」字，言夫子是聖無疑也。「又」字對「何其」字，言夫子是聖兼「多能」，不可專以「多能」爲聖也。因子貢之言雖高，而猶未能泯乎「多能」之見，故夫子索性破除，曰：「多乎哉，不多也。」自記。

時講都將「天縱」狠說，便不得口氣。

①「迎」，原作「近」，今據全書本改。



又說聖是天縱的，「多能」是夫子添上的，豈有此理！「固天」一斷，「縱之將聖又多能也」一氣讀，皆天縱也。「將聖」是破「夫子聖者與」。太宰問夫子竟是聖人了麼？子貢說聖何消說，乃「天縱之將聖」。「又多能」是破「何其多能也」。太宰以爲，不是聖，如何這樣多能？子貢說，聖又加之多能耳。朱子舉太宰、子貢、夫子三說，問誰道著，門人皆舉夫子。朱子云：其實子貢說得著，夫子又是收緊教人意。觀孟子由「可欲之爲善」一「善」字，直到美、大、聖、神，零碎事物，就不知些？何碍爲聖？而孔子却兼之。「太宰知我乎」？不是說子貢不知我，乃是虛語，言太宰知道我多能的緣故麼？「吾少也賤，故多能鄙事耳。君子多乎哉，不多也」。聖人何嘗盡要多能來？其意原與子貢同，却將子貢拋開，所

以爲化工。

「吾有知乎哉？」不是自謙。若上面說一無所知，下面又說精粗本末，盡其底裏而告之，上下不相應，其詞不近情理。此節「知」字就不同，蓋指點人語。《記》曰：「記問之學，不足以爲人師。」人說我有一副當知解，應付人問，非也。凡有一事，各有一理。即鄙夫空空，其來問，必有他所疑之兩端，我即剖析其兩端而告之盡。語氣如是。兩端不是本末精粗之類，凡問必有兩端，若是歸一，則無所疑矣。觀其字可見，即問之兩端也。空空即指鄙夫。聖人重切己之學，好古敏求，多聞多見，都要歸到身心上。所謂「自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其源」。有此源頭活水，則取給不窮，與那一知半解者不同。聖人一面不欲人落於虛空，一面不欲人滯於

口耳，要人步步蹈實地，滴滴歸到源頭上來，故屢屢指點人。此章求其實，便是「女以予爲多學而識之者與？非也，予一以貫之」。淺言即「君子多乎哉？不多也」。精粗本末意，倒在「竭」字裡。叩是擊破意，不是反叩問者。

高、堅、前、後，單說聖道之妙不得，乃自己身上光景，是未到的卓爾之立，卓爾是已到的在前之瞻也。顏子云：「夫子步，亦步；趨，亦趨。夫子絕塵而奔，而回也瞠乎其後。」數語便是注脚。自記。

「仰之彌高」四句，某有一解。高謂不可攀，堅謂不可入，瞻前、忽後謂不可及，即「步亦步、趨亦趨」之意。如此說，須將高、堅說是知，瞻、忽說是行。博文便照高、堅說，約禮便照瞻、忽說。

「博」、「約」兩字，自前輩多說錯。

「博」，說是萬殊，「約」，說是一本。不知文中亦有萬殊一本，禮中亦有萬殊一本，如何分得？如書中所載之事物名象，萬殊也，其理則一本也；「禮儀三百，威儀三千」，萬殊也，使人莊敬其身心，則一本也。博者，恢廓其聞見；約者，收束其身心。博是開廣，不是繁多；約是繩檢，不是約少。兩「我」字方著實，即「博學於文，約之以禮」，亦是如此。惟「博學而詳說之，將以反說約也」，「約」字是少字，不與此同。

「欲罷不能」一條，緊應前文。「欲罷不能」從「善誘」來，「既竭吾才」，從「博」、「約」來。「如有卓立」對高、堅、前、後說。至於欲從末由，則又是一層。高、堅、前、後，雖有博約之方，善誘之教，而亦無所與其力，所謂「神而明之，存乎其人」者也。自記。

顏子學問正在兩「欲」字。「雖欲從之」，仍是「欲罷不能」；「末由也已」，仍是「既竭吾才」。

雖是大可爲，化不可爲，然却於此處見他不惰處、好學處、拳拳服膺處。文王「望道未見」，孔子「何有於我」，「我無能焉」，亦是此等意思。某因看這一章書，悟得「從心所欲」「從」字，亦不當如平常說。「所欲」，即首節「志於學」之「所欲」也。本來要如此，如今可以從我所欲而不過乎矩也。問：「不過亦有分寸。剛能不過，不是信手拈來，頭頭是道的說話。」曰：「然。如此看，就是孔子八十、九十，還可以有進境。聖人若斷了工夫，便不是聖人，此是腳踏實地話。大凡讀經書，須知此意。高一層看聖人，便不是。只要低將下來，低一層，正是高一層。顏子仰、鑽、瞻、忽，『欲罷不能』，『既竭吾才』，『如有所立』，『雖欲從之，末由也已』，不著實地看，竟落禪家機鋒。」

問：「『自衛反魯』章，是《雅》《頌》得所而後樂正乎？抑樂正而後《雅》《頌》得所乎？」曰：「這都是不明白樂，故有此疑。難道歸重一邊去說不成？樂正豈獨《詩》？一切聲容器數，皆在所正，方可云樂正。然『《詩》言志，歌永言，聲依永，律和聲』。則《詩》乃樂之本。若《雅》《頌》不得其所，便有奏《肆夏》、歌《雍》徹之事，如何得樂正？夫子使之得其所，是樂正之大者，故提出說。」

樂之聲容器數，自然一一都要正，但樂中一件最大事，無如《雅》《頌》。所謂不得其所者亦有二：篇章殘闕失次，一也；所歌之地與時乖亂，二也。如今亦不知未正時是如何，已正後又是如何，都無考據，只是



據理說不過如此。

某《閬山賦》中說水源一滴處，是心源不斷。若記問勦襲，如溝澮皆盈，涸可立待。問：「天一生水，惟水似天命正脉。夫子取水，正是此意。」曰：「然。『不舍晝夜』，夫子元自有不舍處。」

「後彫」二字，須說得意思大些方好。如禮壞樂崩，一人獨守著禮樂；舉世皆尚功利，一人獨守著仁義。孔孟即所謂後彫者。重「知」字，作感慨語，便是亂說。聖人語言，沒有不著實事而作空語者。且此章本極和平，非激烈語。問：「不言不彫，而云『後彫』，何也？」曰：「松柏幾曾不彫？却是新葉生時，舊葉始落，人都不覺，故云『後彫』。聖人下字，如此斟酌。」問：「以喻君子，却於『後彫』何取？」曰：「『後彫』字，自因『松柏』而下，以喻君子。如三軍敗時，

一人殿後，是云後敗，豈必問其終敗乎？《詩》所云『雖無老成人，尚有典型』、『風雨如晦，鷄鳴不已』，近之矣。如云非歲寒不見得松柏本領，難道孔孟得行其道，反不見得孔孟本領耶？」

「歲寒」章，說成殺身成仁，百折不回，恐不是聖人之意。松柏非不彫也，新葉已生，舊葉徐落，特「後彫」而人不覺耳。淺而言之，如人家門貴盛，忽而貴盛者死，子孫尚小，便覺彫敗。使子孫都已發達，彬彬濟濟，老者化去，門庭如故，便都不覺。所謂「如松柏之茂，無不爾或承」也。「士窮見節義，世亂識忠臣」，何嘗不是？不當說成死難，如此是必死，不是「後彫」矣。謝氏云，「欲學者必周于德」，便說得好。「後彫」竟是生意不斷的意思。○以上《子罕》篇。

「褻裘長」，「狐貉之厚」，「長」字、「厚」字不可略過，要緊對「褻」、「居」字看。若禮服，則趨蹌升降，俯仰進退，須稍從輕短耳。自記。○以上《鄉黨》篇。

榕村語錄卷之三終

## 榕村語錄卷之四

### 下論

「德行」一節，纏繞不及門，從患難窮愁、聚散離合上說，是陋之至者。夫子說「皆不及門」，亦是偶然不在眼前。作悲涼太甚語，便不相干。然是由此說起，畢竟還該照應。須說諸人以這般學行，儘可各自炫奇耀名，却依栖一終日皇皇的孔子，瀕於死而不去。無他，欲得夫子之道也。看書要得最上第一義，正是此等。

問：「冉求爲季氏聚斂，何卑污至此？」曰：「冉求也未必是十分刻剥百姓，

只是替季氏算計無不到耳。他平時聞得夫子講忠於所事，既委贄於季氏，便盡心力以事之。子路之死孔悝，亦是如此。他們師聖人，都是篤信力行，雖時有過執處，要皆從真誠發出。如無此段意思，爲人謀事，都不懇切周至，直至事敗之後，但曰吾曾言之，而彼不吾用，以此自謝。如此等全無誠心，講甚麼大道？今人爲公家司錢穀，一心要得公家富强者便少，不過是要侵牟肥己耳。以道事君，自非由、求所及，然由、求此意，便是根本，有此而後可語大臣之道。若侵牟肥己，乃盜臣也，夫子安肯以具臣許之？大抵士必有硜硜之節，方可進於稱孝稱弟，又可進於有耻不辱命。若無此段誠確之意，便無根柢。」

問「回也其庶乎」一節。曰：「注中說成兩截，言其近道，又能安貧也。其實『屢

空」，正見其近道。『賢哉回也』一章，即是此節注解。」

夫子以「何以」爲問，原是要他們用世，如何又許曾點？因由、求不知此皆性分所固有，各人胸中却要自做一番事，故夫子一聞點言，而不覺深契。問：「此是徇外爲人否？」曰：「却不是。此等原是當做的事，只是要自表見的念頭，不能與『舍之則藏』底意思並行也。」問：「日侍聖人，如何尚不能化？」曰：「意見最難化。今人便有一種，日與講性說命，亦自領略，其人亦不是貪富貴一流，只是功名一念却不能淡，覺得畢竟揮霍得一番方快，却又不是爲生民起見。古今人情，大抵不甚相遠。」

凡人無事時，要得天下有事，風塵中纔好見己之長，是謂倖災樂禍。子路「率爾而對」之言，意思便不好。夫子與顏子說用舍

行藏，他忽然插一句「子行三軍則誰與」，故夫子斷以「不得其死」。胸次氣象間，著不得此種，最是要緊。文中子論李密曰：「幸灾而樂禍，愛強而願勝，神明不與也。」亦是此意。

「不讓」雖在「率爾」上見，然即此用才使氣意思，到爲政上便能作病。非只哂其言之不遜，而許其治國之優爲也。子路雖不「率爾」，而其言中之意，「不讓」自在。亦猶曾點氣象，於其言中，可以想見其「鏗爾」之從容。蓋心氣之符，不期而然者耳。自記。

「好仁」，「惡不仁」，某意不欲分兩人。好仁的人，即惡不仁的人。四書中所說智、仁、誠、明之類，皆是如此。看得合一，方可分開。如明道、伊川兩先生，便有一是好仁，一是惡不仁的意思。但兩先生初間立意做工夫，豈有分道之理？天心好生，春、



夏固是發生，秋、冬亦是收斂春氣，以爲發洩之地。如看見好人便喜歡，見不好人便要他死，雖不爲不正，但如此久之，亦恐漸次入於「愛之欲其生」、「惡之欲其死」一路。故雖至不好人，若他有事犯，只得據理法治之，不爾便聽他自消自息於天地間，何須著意。春、秋雖俱是天氣，畢竟人當以存春意爲主。如「侍坐」所言，曾點說暮春，既是和煦之時，春服能成，則非年穀不登，物力匱乏可知。冠者、童子能從曾點游，則家門無事，從容有餘可知。肯從曾點游，則向善親賢可知。浴沂、風雩、詠歸，無復有公私苛暴嶮巇之虞可知，所以爲有老安少懷意思。子路無論其言不讓，即無端想到師旅、饑饉，就是三年之後，能使他有勇、知方，此三年內，已戰鬪死了多少人，饑饉死了多少人，及至臨陣，亦不能保得一個不死，何苦

說到這裏？吾輩日用間，豈能無此等意思，纔起時，便思有以消化之方好。

子路之「千乘」，冉求之「六七十」、「五十」，非必想做諸侯，有舉國以任之，便是諸侯之事。近來講家拘泥得可笑。

「撰」字及「志」字要看。撰，具也。點所見根本處，高於三子，而所講求用世之具，却不能及，故謙云：我之所志，異乎三子有應世之具。而夫子以「各言其志」慰之。不然，夫子問「何以」，點何爲以行樂對？時文反言此即點之酬知，殊可笑。

「點，爾何如」節，在《論語》中，朱子以「一貫」之傳，皆不作第二義看。周、程授受，尋仲尼、顏子樂處後，便有「吾與點也」之意，其妙可知。注內「曾點之學」一段，是言前意；而其「言志」一段，是言中意；其「胸次悠然」一段，又是言外意。若將言前、

言外之意，盡裝入曾點口中，則反害了當日洒落氣象。以視「其言不讓」者，又加甚矣。自記。

朱子學問，全在躬行心得處實有工夫。

「曾點言志」節注：「人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺。」人心私欲不除，饒你如何打疊，到底有些欠缺。惟人欲盡處，中無罣碍，便靜坐亦得，看書亦得，乘風亦得，澡水亦得，全然是天理逼塞滿了。這是朱子實體驗出來，下的注語。然既有此體段，又須從容於禮法之場，沉潛乎仁義之府，隨處真積，便是曾子底工夫。曾點狂者，只是存此胸次，無却許多細密。所以《中庸》後半，「至誠」、「至聖」兩段，兩面夾來。顧寧人講韻學到得意時，便曰：「非達天德者，其孰能知之？」梅定九推算到得意時，便曰：「以是知隸首之爲聖人也。」實則就將

顧、梅諸公并籠將來，亦未必是聖人。故曰：「君子多乎哉？不多也。」禮度文，饒使件件俱理會得，而無「至誠」一段爲之胚胎，終久是朱子所謂俗學。然既打疊得一段心胸，又須將禮度文件件理會，方是兩邊俱到的學問。清植。

「點，爾何如」一段注，是朱子自家體貼過，所以注得如此踏實。但若一逕如此，不知回頭，便可落在莊周一邊去。所以曾子便收轉過來。孔子說「內省不疚，夫何憂何懼」，孟子云「仰不愧」、「俯不忤」，聖人只說到此，不似曾點手舞足蹈。曾子「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」。又「動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣」。到後來，「以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛，犯而不校」。這是三段工夫。人心有一點惕厲的意思，便

覺得有一段過意處。從戰兢中得樂，方是聖賢真樂，便自無弊。曾點之樂，尚差這些子。問：「原憲『克伐怨欲不行』，只是清淨此心，未曾著得養性工夫，曾點亦只是於心上見得大意，所以爲狂。」曰：「『克伐怨欲不行』，心是冷的。曾點便有萬物一體意思，心是熱的。狂強於狷者以此。」問：「如『洗心，退藏於密』。曾點可謂洗心矣，但藏密中尚欠理會。」曰：「聖人以此洗心，『此』是甚麼物事？無這『此』字，却將甚麼來洗這心？洗心、藏密，是吉凶同患之根。然吉凶同患，又是洗心之根。心是理之根，理又是心之根。所以《中庸》言『肫肫其仁』，而後言『淵淵其淵，浩浩其天』。」清植。

曾點「莫春」數言，夫子與之，以能見其大。然三子之事功，却是腳踏實地學問，故「安見方六七十如五六十而非邦也者？赤

也爲之小，孰能爲之大？」皆是褒辭。而曾點行不掩言之失，亦隱然見於言外。○以上《先進》篇。

「克己」兼直內方外，涵養省察，與答仲弓者，有詳略，無異同。自記。

「一日克己復禮，天下歸仁焉。」不是說效驗，即是發明上句。言克己復禮即仁也，你能一日克己復禮，人便都說你是仁。蓋工夫雖可以自信，然察言觀色，合乎公理與否，亦須著意。如做篇文字，人看不下時，那處畢竟有些毛病。

汝楫問：「一日克己復禮，是用功起頭的一日，還是成功的一日？」曰：「這便說厭了，順著文理說去，便二意都包在裏面。薛敬軒文，添出二日克己復禮，便有二日之歸仁。雖有此理，但不必添出。陸稼書解『動而世爲天下道』等句，以爲『世』字是周

家八百年之內，故只言世，不言百世，與『百世以俟聖人』不同。若到後世，豈不是上焉者之無徵乎？此皆拘泥字眼之過也。」

向看道理不熟，講「克己復禮爲仁」，定要補出存養一邊工夫。蓋以人欲之私，畢竟是事至物來方有也。不知靜中一團昏氣，非己而何？所以「敬勝怠」、「義勝欲」二句，便是「克己」鐵板注脚。無事時怠慢之氣，即己也。人以下文視、聽、言、動，皆是指動處說，不知都兼兩義。如言語不合道理，是義一邊少工夫；未言時氣之浮動，意態之輕儇，便是敬一邊少工夫。《言箴》中「傷易則誕，傷煩則支」，是不敬也；「己肆物忤，出悖來違」，是不義也。豈可謂言而非禮纔是己，氣之浮動、意態之輕儇，便不是己？

視、聽、言、動禁其非禮者，須有由禮一

邊，方是復禮，方是儒者之道。自記。

「子貢問政」章，時說全不明白。以「去兵」爲是去其冗者，糜餉無益。不知三代時，兵即農也。只是牛馬、車輛、衣甲、器械要完備，敵來則起而應之，敵退還復歸農。其厲兵講武，只在田獵時，如何有冗兵糜餉之事？就是「不得已」三字，已先說錯。若是存亡呼吸，國破只在旦夕，則那時兵食已無，何勞君「去」？「去」字還是自能作主的話。上一個「不得已」，是新造之邦，或值兵荒之後，既是百姓流亡凋敝，何暇講武？如今衣甲、器械且莫問，車輛、馬牛且莫問，菑苗、獮狩且莫問，只得先招撫安輯，休養生息爲主。第二個「不得已」，即哀公所問「年饑，用不足」一般。食，如「食之者寡」之「食」。「去食」云者，大荒之時，凡百官之俸祿，君之羞膳，賓客之廩餼，祭祀之粢盛，一



概莫計算追索。寧到餓死大家死，亦不可失信於民，民亦不肯失信於我，這是說到盡頭處。聖賢的話，要照著可以行得，不是空著幾句懸空語，支吾問答而已。

有友稱王守溪「百姓足」二句文者，先生詰之云：「文中說百姓足了，祭祀、賓客一切費用皆於是出。不知是正供？是科派？難道是要行科派，姑先休養之以爲賸削地不成？此便把題目做呆了。此章摠要著眼『年饑』二字，平常說得所答非所問，迂濶不切情事。哀公時，久已十分取二，取二原得勾用，只因年饑，百姓輸納不前，故曰：『年饑，用不足。』是想要設法取盈於二之數，未是要多科於二之外也。有若曰：『盍徹乎？』不是迂論，言百姓既輸納不前，何不十分止取其一乎？『徹』字緊對『百姓』說。哀公悞以有若爲是代籌國用，故

曰：『十分取二，民尚不輸而所入甚少，若取一，則所入更不堪矣。如之何其徹而益之不足也？』有子言，君此時要謀足用，須先固住幾個百姓要緊。如行徹，百姓不致離散，就今所入，儉省用去，亦自可支，『孰與不足』？不然，百姓逃亡，田野荒蕪，一分所入，尚不可得，孰與以足者乎？如今田主逢年荒，租收不起，躊躇問人，其意必是要催迫佃戶。有一人云，何不救恤佃戶？田主云，救恤他，自己益發沒得用了。其人云，有佃戶在，歲豈有常饑之理？假令佃戶走了，則田卒汙萊矣，是常飢也。只當省節用度，不可促迫佃戶。有子語意是如此，本極平正切實，非姑泛說君民一體，與『年饑』兩開也。『百姓足』二句，若如時文說作欲取姑予，是王者因民所利之道，無非利民所有之術矣。殊有關涉，毫釐千里，

不可不辨也。節用意在「孰與不足」言外。」

「主忠信，徙義」，即「質直而好義」也。

又析言之，則曰修德、講學、徙義、改過。周子所謂「乾乾不息於誠，又必遷善改過而後至」，皆其義也。自記。

「慮以下人」，不在「察言觀色」之外。

即「察言觀色」處，又「慮以下人」也。使非「慮以下人」，則「察言觀色」是徇外矣。自記。

注云：「遲以夫子之言，專為智者之事，又未達所以能使枉者直之理。」此「又」字是從上文「未達」生來。實則因其疑為專論智，故「未達」，非有兩層也。自記。○以上

《顏淵》篇。

「如有王者，必世而後仁。」說成王道無近功的話頭，便不是。如舜繼堯，禹繼舜，何俟必世。「如有」者，夫子為當時言之也，「後」字、「必」字緊關「如有」二字。言當今

之時，上失其道已久，人心風俗極敝而不易變，如有王者作，亦必世而後乃可仁也。上章「善人為邦百年」，亦是說當時殘殺之風已甚，故曰百年。比例觀之，顯然可見。萬曆庚辰此章文，皆說久道化成，只做得王者世而後仁，「如有」、「必」三字不曾做。

若父子相庇護而濟其惡，則真曲矣。掀然揭之於外，又所謂矯枉而過直，不得為直也。惟「隱」字最妙，蓋不敢護其惡以傷理，又不忍列其過以害情，是以「直在其中」。如只說得相隱是至情，却遺了道理一層。若孔子諱昭公之取同姓，即就諱處、自以為過處還他公論，却不是回護到底也。《春秋》書法，內無惡則雖辱不諱，諱者皆內惡也。此是「直在其中」之義。自記。

「父為子隱，子為父隱。」「隱」字最妙，不是回互，是不敢響人說吾至親惡事，豈有

嘿嘿的理？不敢響便是虧理可知，所以說「直在其中」。不徒在人情一邊說，連天理一邊亦不碍方是。觀夫子答司敗，孟子論瞽瞍殺人，便見得此意。「名之幽厲，雖孝子慈孫，百世不能改」，此義原在那裏。

問「直在其中」。曰：「『隱』則明明爲不善矣，故曰『直在其中』。」問：「朱子云：『凡言『在其中』者，皆不求而自至之辭。』此『在其中』與『祿在其中』，不幾不一例乎？」曰：「學非所以求祿，而『祿在其中』，學有得祿之理也。耕非所以求餒，而『餒在其中』，耕亦有餒之理乎？『在其中』不必定是一樣。虛字眼執定亦不妥。如『諸』字，之乎切，『我不欲人之加之乎我也，我亦欲無加之乎人』。『施之乎己而不願，亦勿施於人』。朱子解『顯諸仁，藏諸用』，『諸』字亦作『之乎』用，只得解仁爲濟物之功，用爲

機緘之妙。推仁而出，收用而入。然仁本在內，誠之通也，生物之心顯焉；用本在外，誠之復也，成物之功藏焉。故下以顯仁爲盛德，藏用爲大業，不必以仁爲外，用爲內也。即作『顯其仁，藏其用』說，有何不可。」

讀書全要有喜意。《易傳》先云「說諸心」，然後云「研諸慮」，不喜歡則思路無由入。顏子云「仰之彌高」，始云「鑽之彌堅」。「仰」如「高山仰止」之「仰」，覺得聖道不知如何妙，有庶幾窺見始可爲人之意。狂強於狷者以此。中行之人，何嘗無喜悅？却包在內，此種最難得。至狷便帶冷。惟狂則刻刻自喜，不是欺人，實實自己有得意處。

別處說「善人」地位處，便要分別得斟酌。「即戎」及「勝殘」章，正是說他好處，何

暇替他稱量本領？時文有纏住「善人」，說他質美未學者；又有把「即戎」兩字，說僅可以固圉自存者。自謂體認之至，不知先差了口氣也。自記。○以上《子路》篇。

「不行」與「克復」，從源頭上分別。「克復」大段以天理為主，是根株盡拔的光景；「不行」是以天理遏人欲，禁而不發的光景。如東漢人，矯節勵行，豈非賢者？但謂之純粹於道則未也。不是安仁是仁，勉仁非仁，只看源頭清不清耳。「克復」如禹之治水，行所無事；「不行」如鯀之障水，有時決防。

羿、稟之死，由篡弑不由射力；禹、稷之興，由聖德不由躬稼。适却暗了善惡一層。單以不應死而死，不應得天下而得天下，翻作疑案。不是疑禹、稷、羿、稟已然之迹，乃是疑當世之亂賊篡弑相尋，而據有邦

家，孔子躬明聖而不得位、不應定理，便差錯了。故口設為疑難而心斷以定理。此所以不容答，而又不能已於贊也。自記。

不能不勞誨者，情也；不可不勞誨者，理也。自記。

「若臧武仲之知」四句，如謂是指生來材質，則「藝」字說不行。蓋言須是學此四人之知、廉、勇、藝，而又「文之以禮樂」也。時講竟似虛說天生一人，知、廉、勇、藝俱全，而又加學，與子路無干。豈有此理！「若」字是要像他。

「如其仁，如其仁。」朱子說「誰能似其仁者」，覺得太過，或是也就像個仁了的口氣。「一匡天下」，亦不是說一總都匡正，似是就經他匡正了一番為合。

管仲稱仁，是一大案，程朱說似未諦當。細按道理，却宜如此立論。蓋子糾不



成其爲君也。假使襄公當日立糾，而使管仲爲傅，便有可死之義。管仲之從糾，不過是倉皇結隊行耳。譬如夫婦，必經父母之命，媒妁之言，而後夫亡婦爲之死謂之烈，爲之守謂之節。若六禮不備，邂逅相遇，從其所私而爲之死，雖不可厚非，要之旌獎不得。「匹夫匹婦之爲諒」，「諒」本是好字，管仲若死，亦是「諒」，說不得他不好，但比之功在生民，則所成就爭差遠矣。問：「夫子何不說明此意，而但稱其功之大？」先生正沈吟間，復問：「想是言外有不能如此立功，又不如死之爲愈底意思？」曰：「正是如此。聖人衝口立言，無處不到，却不肯放倒那死的一邊，八面俱圓。」

糾弟桓兄，伊川單據薄昭之說耳。他處都云子糾是兄。只是果係世嫡，自然名分有在，既皆庶孽，如何居長便當立？當

時桓、糾皆不當立，則其孰兄孰弟，原可不論。魏徵之傳建成，高祖命之也；管、召之從子糾，誰命之乎？不過是倉卒逃難，各隨一公子走耳。其君臣之分甚微，所謂「可以死，可以無死」，即此之類。如豫讓之不死於中行，魏徵不死於李密，人並不以爲非也。子糾之遇管仲，未必國士；桓公三薰三沐，委國而聽之，可謂國士矣。妙在聖人亦不說他不死的是，總不應答這一節話，只稱他的功，却說召忽是「匹夫匹婦之諒」，亦還他個「諒」字，未嘗說他不該死。兩面俱存，互看自明，見得管仲亦少這點「諒」，乃化工之肖物也。

不怨尤則不求知，下學則無以異於人而致其知，及至上達則有人所不及知而天獨知之者。朱子所謂「兩頭蹉却」，此所以「莫吾知也」。自記。

「修己以敬」章，道理甚難看。「修己」兩字，不是空的。如說一敬便畢修己之事，便差了。致知、誠意、正心、修身，皆修己之事，要離不得一「敬」字耳。安人、安百姓亦非是無事，但只是舉此而措之耳。若說敬則人自安、百姓自安，即又差了口氣。自記。

○以上《憲問》篇。

古人之學，皆是以心地爲之本。聖人固是以一心而涵萬理，學者亦當涵養其心，以爲窮理之源。學者固離不得多見多聞，聖人亦何嘗不好古敏求，中間只差個生安、學利、困勉。若說聖人自一而萬，學者自萬而一，却是裂了道術，而聖凡有兩心也。所以《論語》兩個「一貫」，皆是聖人以身立教，指示學者做工夫處。若抗而高之，便謬以千里。自記。

兩個「一貫」，皆是教以知本之學，用力

之要，非如異氏印證契悟之說，一經指點，便豁然無事也。「忠恕」章注，至詳明。此章注即云「說見彼章」，可知兩個「一」只是一個，更無異義。何則？一本故也，漢唐以下，學不知本，故所謂心學者，往往爲異氏所冒。知天下之大本而立之，則所以貫天下之道者，此矣。自記。

問「多學而識」章。曰：「此章『一貫』，與『曾子』章同。大都聖人全性渾然，一點不曾破耗，天地間至理，都是印証他心裡的，原不是零星記在那裏。東漢人物，矯立名節，衣冠言動，都少破敗，便道是吾儒盡頭。鄭康成輩，博聞強記，著書立說，縫掖尊尚，以爲是吾儒高流。所以自漢及唐，『二貫』之義，何曾明白？佛氏見吾儒學問，不過至此而止，遂將心性之學，搶去提唱，簸弄精神，光怪陸離，儒者亦從風而靡。豈

知吾儒之學，寂然不動，立天下之大本，元是以此爲根。只是兩邊都要到，『敬以直內』，又『義以方外』，所謂『敬義立而德不孤』也。直到程朱，實實在此做工夫，纔說得『一貫』明白。吾輩何嘗要作惡，只是胸中雜念不斷。以爲在內不斷，不形於事，或者不妨。不知即此便是天命不流。大本一差，無事不差。聖人心源，一私不掛，一息不間斷。三月不違，便是顏子。」問：「子貢聞一貫，雖無一語，至他日云『性與天道』，不可得而聞』，想是已明白此義？」曰：「禮樂名物，何一非由性而出？耳目聞見，何一非以心爲主？性是人之本，天道又是性之本，故立天下之大本，乃知天地之化育。」

人說「一貫」，是曾子、子貢先全不知在心上做工夫，夫子於其道之將成，以此點化他，如和尚付拂子一般。他既聞此，便全無

事。不思曾子、子貢若向來不知從心上做工夫，如何得到道將成地位？且聖門安得有此等學問？若起頭全無此一，後來如何忽得此一？此一原是徹首徹尾，但地位不同耳。不獨聖人有聖人之一貫，賢人有賢人之一貫，即弟子亦有弟子之一貫。「弟子入則孝」一章，非弟子之一以貫乎？「君子不重則不威」一章，非賢人之一以貫乎？只是聖人先但教你如此用功，不提出宗旨來說。蓋遽與人說心性，難曉且不必。中間必要隨事精察而力行之，到工夫做得久了，乃將熟底一以貫告之，提破宗旨，益好用功。以前非全不知有心，是隨時隨事上用心，不知大本大源，却要提起以爲綱主耳。

曾子聞一貫後，經門人問，便解以「忠恕」爲注脚。倘當日有問子貢者，不知子貢

將何以爲對？若能以「誠明」二字作注脚，則道理益顯闡矣。清植。

「一以貫」，或分學識說，似有著落。學是正往前用功，識是將已學的記在胸中。學說一貫，是心得而理得。凡見解不定，都是不曾見得自己的心，見得自己的心，所學便了然無疑。識說一貫，是心存而理存。凡人遺忘，都是心不曾存，心存則溫來溫去只是此理，便不消逐件求記。如今都說以一理貫萬理，不知一理指著甚麼？畢竟說心有把鼻些。「曾子」章「忠恕」，亦只說心，無兩「一貫」也。有問，又曰：「一理亦說得去，以五常統萬善，以一仁統四德，何嘗不是一理？然仁，人心也，理亦在心。」

「無爲而治」章，注說甚明。時文講「無爲」，多根「恭己」立論，如言「篤恭而天下平」。雖有此理，然非此處本意。清植。

「友其士之仁者」，「仁」字要淺說，如云好心人耳。子文、文子豈非賢，孔子不說其仁，是仁在賢之上。此處賢却在仁之上，故一云事，一云友。或曰：「事或在大夫上說，友或在士上說。」曰：「不然。此處說不到勢位，斗筭之人，何足算也，自重賢上。」

說《春秋》者，或謂周人改月不改時，或謂月改則春移。看來須以夫子之言爲據。若果不改時，夫子只應言「行夏之月」，不應言「行夏之時」矣。清植。

以日至寅而明，證歲至寅而生，極確。今言一日，必以一晝一夜爲限，言一晝一夜，必以日出爲度。故夏正得天，百王不易。自記。

夫子無所不學，想顏子亦是如此。不然，夏時、殷輅、周冕、《韶》舞，豈是逐旋方



去講求者。

「矜而不爭」二句，有相似相反二義。矜似爭，羣似黨。矜是持己，爭却務勝人；羣是大公，黨却務阿比。矜、羣皆須兼內外說。矜者，內而嚴威儼恪，壁立萬仞，絕無與人爭意見、爭勝負之心；外而是非可否，辨別執守，却非與人爭門戶、爭名利。羣在內說，如看得萬物一體，絕無私意，要與人同流；在外說，如和平接物，却非因其人爲我私交，纔加周旋結納。相反意在根本上見，相似意在發露處見。

一言終身行，「行」字要提清，是指事上說。不然，何不說誠，說敬，而只云「恕」。

「直道」章，癸未闈墨，其以直道屬民心者固非，亦有專主在上之人，行直道於斯民者，而於「斯民也」三字，「所以」兩字，全不體會，亦非也。蓋時至春秋，人皆謂民心不

古，直道難行，故夫子謂民性之同，今古不異，三代之所以直道而行者，即斯民也。自記。

「吾之於人」章，萬曆癸未會試，主考以下節爲主民說，謂是非善惡，民之公心，三代以來，未之有變，安得以毀譽易民心之直道？此論宋人已有。朱子謂如此說，則「所以」二字無著落，又「行」字說不去。此章上節須重「譽」字。蓋毀原不與不直對。如說人不善太過，只好說他刻薄，說不得不直。譽人過當，乃謂之不直。口氣云，我固未嘗毀人，又未嘗譽人，如有所譽，亦必有試，究非譽也。下節雨蒼言，當先有一段感慨議論，極是。蓋時至今日，人都說末世人情無不好諛，直道不可行於今。不知特我不行直道耳，斯人何嘗不可與行？斯民也，即「三代之所以直道而行」之民。民心

之公，何嘗有異？時文都說譽且無之，而況毀乎？又說善善長而惡惡短，口氣語脉都不浹洽。

「直道而行」者，三代；「所以直道而行」者，斯民。當時之民已非昔民。論者不歸咎於行之者非，而動云民心之不古，即如今眼前人好行面諛，以為趨時者是也。故夫子言民心無今古。今此之民，即「三代之所以直道而行」者，此意最為懇至精切。自記。

乙西北闡，以「吾嘗終日不食」章命題。先生因閱闡文，曰：「此章當先講明如何是思，如何是學。大抵古人之學，不外四術、六藝。就中如禮，便有許多節文，所以固人肌膚之會，筋骸之束。樂便有聲音以養其耳，采色以養其目，歌詠以養其性情，舞蹈以養其血脉，都是踐履。所以朱子解『學』

字，兼知行說，『思』却是空空的在那裏想。人心之靈，無所不通，就所思處，亦有一路道理。如莊子許多見解，圓變無窮，豈不是他想出來的？只是不根據古人，便有走作。朱子說得好：『有所証驗而後實，有所裨助而後安。』心雖見得是了，然尚虛在那裏，得古人以為證佐，所見方實。心中雖有所得，然安知不更有一層道理足以奪之？得古人以為幫襯，所得方安。看來諸闡文，都是『吾嘗終日不食，終夜不寢』，以致其知，無益，不如力行也。致知豈單是思？且致知豈可云無益？」因抽出就中張惟一文，云：「此文小講下，說『學』、『思』本不可偏廢，照管夫子平常說『學而不思』、『思而不學』之弊。下隨轉一語，云『彼學而不思之弊易見也』，此句大佳。學而不思，如讀書不求解，這不過是愚庸書生，何消理論？」

若思而不學，便有一高明才智一流，往而不返，就偏僻一路，生出許多見解，自許獨得，開教說法，其弊無窮。若文衡有準，便當以此句定也。」<sup>①</sup>

問「謀道不謀食」章。曰：「不是中兩句，是無命也。不是末一句，是無義也。命是爲中人說的，知義則命不足道。故口氣須著一折。」自記。

「不讓於師」，是旁觀者之辭，非「當仁者」時存此意也。自記。○以上《衛靈公》篇。

「均無貧」三句，若照上文，宜說均無寡、安無貧，如何反說「均無貧」，却添出「和」字，而曰「和無寡」？又添出「傾」字，而曰「安無傾」？將謂聖人是隨口說來，無甚意思，其實非也。細細體貼，一字不錯。上二句口氣，言你不要患寡、患貧，但當患不均安耳。何也？如父母有千金，四子分

開，若一人得去五百，必有貧者矣。今每人各分二百五十，雖不免於寡，然不至於貧矣。蓋寡是家私少些，貧竟是空乏了。不均則彼此相爭而不和，均則和矣，和則彼此情意浹洽，有無相通，並可不至於寡矣。既均且和，則輯睦相安，雖或不免貧寡，而斷不至於傾。此所以貧、寡不必患，而不均、不安之足患也。

「遠人」是指強鄰敵國，非顓臾也。前云「邦域之中」、「社稷之臣」，後又云「邦內」，奈何以「遠人」目之乎？自記。

桓公雖假仁義，猶是修方伯連帥之職。至三卿、田氏，斯爲無說。此孔子所以稱管仲之功而惡三桓也。「庶人不議」，非指怨謗，如所謂「處士橫議」之類皆是，其流禍甚

① 「也」，原漫漶不清，今據四庫本補。

烈。觀周衰，人立私議，究於坑焚可見也。若止於怨汝詈汝，則所謂庶人謗者，是盛世所不禁。自記。

「天下有道，則政不在大夫。」據上節說「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」，何不云「政不在諸侯」？蓋政原在諸侯，天子司天下之政，諸侯亦司一國之政，但不當自諸侯出耳。若大夫則僅可議政，而不可專政。故下又云「庶人不議」，明大夫得議也。分寸絲毫不差。

朱子注上《論》，一字不可移易。下《論》雖道理不錯，文理便有疎漏。如「三友」、「三樂」、「損」、「益」，必要說得相對，覺得牽強。此乃各分淺深，朋友之間，有好直言的，然或沽名，或使氣，未必出於真誠，所以又要「諒」。真誠矣，或學問少，見理未明，所以又要「多聞」。「便辟」者，外面威儀

詞令，或尚可觀，至「善柔」，則一味卑屈諂媚，以順爲正矣。至「便佞」，則又變亂黑白，倒置是非，其害更大。「三樂」亦是如此，不必皆相對立言也。朱子對門人說：「某讀上《論》，覺得比下《論》好些，上《孟》比下《孟》好些，《中庸》前半部好些。不知是古人之書，前後不同，不知是自己心血不足，看不到。」可見朱子既誠且明，光明磊落，千秋萬世皆得見之。

「益者三友，損者三友。」時解以「者」字作虛字，「友」字作實字，謂益於我者有三樣朋友，損於吾者有三樣朋友。看來此「者」字以人言，作實字看；「友」字以交接言，作虛字看。言會長進的人，有三樣交接；不長進的，有三樣交接。如所交的是直、諒、多聞，這便是求進益的；若與便辟等相與，便是不求進益的。如此，則上下「友」字，俱



屬一例。珣。

「樂節禮樂」三句，某意以「節禮樂」爲根。自己於禮樂，不徒好之而已。一一節目，都詳明有條理。惟其節目條理，所以見人有善此者，便樂道之。既「樂道人之善」，自然「樂多賢友」，互相講習。「樂驕樂」三句，亦都在驕字生根。先只見得自己是，要快活。到「佚游」，竟放開了。到「宴樂」，便又溺於其中，終日醉夢，而不能自拔矣。

「樂節禮樂」，「節」字照注說自好，若從張子說亦有味。蓋「禮勝則離」，「樂勝則流」。「節」者，以禮節樂，以樂節禮。終日用意孜孜，只在身心上檢點，是之謂「樂節禮樂」。

聖人言語，俱有次序。「九思」章「視」、「聽」居先，四勿亦先視、聽。心官之外，惟重耳目。人惟視、聽最易入，又無時無之。

次則「色」、「貌」之見於身者，次則「言」、「事」之接於人者，次「疑」，次「忿」，皆日用間所必有而切於身心者，然後以「見得思義」終焉。由內及外，一絲不亂。

問：「『九思』以視、聽爲先，《洪範》五事何以先貌、言？」曰：「彼以『敬』字爲主，故先貌、言；此以『思』字爲主，故先視、聽。」自記。

「見善如不及」章語意本明，但前一項人，却是後一項人的根基，抹殺不得。大概是要門弟子拓開些的意思。如原、思自守有餘，却少與世相關之意；若由、求則又於隱居求志邊少了。伊尹樂堯舜之道，再聘還不出來；即太公八十，自是有終焉之志，忽遇文王，非所料也。

「隱居以求其志，行義以達其道」，人都說成「用之則行，舍之則藏」，「窮則獨善其

身，達則兼善天下」。兩個「以」字不見醒出，而「隱居」、「行義」字皆不著實。「見善如不及，見不善如探湯」，雖亦是他的志如此，然其志有限，求志之志便大。必「隱居以求」者何？所謂：「龍德而隱，不易乎世，不成乎名。遯世無悶，不見是而無悶。」伊尹在莘野之中，樂堯舜之道，便是如此。孔子五十以前，總不出來，當亦是此意。達道固是要行其所學，然云「行義以達其道」何也？若待堯舜之君，三聘而出，千古能得幾見？但有可爲之地，有可爲之機，不必大有爲之君，大可行之時，隨分而行。如「見行可」、「際可」之類，全是如此。故曰：

「惟我與爾有是夫。」此二句是聖人全神，由、求等便不能「隱居求志」，荷蕢、荷篠之徒，又不能「行義達道」。由、求行義矣，而不能「達道」；荷蕢、荷篠隱居矣，而不能求

志。故曰：「未見其人。」

「隱居求志」二句，某意每句皆有兩義。

求志非隱居不可，然荷蕢、接輿之徒，不可謂之求志。隱居矣，又畢竟要求志。達道非行義不可，然當時從政者，不可謂之達道。行義矣，又畢竟要達道。此節講家多以「未見其人」一言，難於安頓顏子，只得串講，謂顏子不曾出仕。其實不然，安知此語不說在顏子既亡之後？只是說此等人身分，就是終身隱居，亦何害其爲行義達道？

「不學詩，無以言」，此句極要體味。三百篇中有含蓄不說處，便是不該說的，須逐篇體味一番。清植。

論義理及文勢，則「稱於異邦曰寡小君者」，蒙上「邦人」爲文，爲本國對異邦之所稱也。孔子作《春秋》，於夫人之卒，則稱「夫人」，臣子之詞也。葬則曰「我小君」，蓋

有列國會葬，故曰「我」、曰「小君」，皆對異邦之稱也。自記。○以上《季氏》篇。

「上智下愚不移」，大意固是言此等人不常有，而中人最多，欲人之謹於習而不可諉於性。然其所以不移，則是此兩等人立志不回，自不肯移也。苟下愚者而肯從善，則亦無不可移之質。惟其不肯移，所以爲不可移，所以爲下愚也。若中人，則斷無不可與爲善，不可與爲惡者，顧所習何如耳。程子言之甚明，真得聖人之指，蓋上智習惡亦不肯爲惡，下愚習善亦不肯爲善，此自其立志則然也。自記。

「小子何莫學夫詩？」學不是尋常習誦，若只尋常習誦，如何能收其益？下章「爲《周南》《召南》」「爲」字，亦要看出沉著工夫來。清植。

「四時行焉，百物生焉。」平看去亦可，

若作四時行而百物自生，如所謂春夏秋冬莫非至教說，於「何言」意似尤緊切。清植。

有人聞其弟訃二日，即入衙門辦事，又巨細不遺，神氣如常。先生非之，因曰：「即不得已而辦公事，總其大要，不及瑣細，倒是有疎略處方是。宰我謂『禮必壞』、『樂必崩』，其實不壞不足以爲禮，不崩不足以爲樂。此所謂『無體之禮，無聲之樂』。『禮云禮云，玉帛云乎哉？』樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」人逢喪事亦須思，如朋友死，倘不思，便悠忽過去了。惟思其待我如何，自有不容已處。子張曰「祭思敬，喪思哀」，理當如此。」○以上《陽貨》篇。

或人諷柳下惠之去，不是激懟之詞。蓋諷道之不可行，故答詞有「直道」、「枉道」等語。自記。

孔子攝行相事，如今說錯，觀《家語》自

明。古者兩君相見，必用相禮之官。當時夾谷之會，欲命相，知禮無如孔子者，故以司寇攝之。司寇官尊，所以云攝。朱子於「齊人歸女樂」注，仍溫公《通鑑》之悞，皆以爲行宰相之事。當時官爵，並未有宰相之名也。三月大治，即爲司寇與聞國政之時，與聞國政，效便如此。

「君子之仕也，行其義也。」如時解，行義只是求做官，殊不成語。《語類》中說：「仕纔有義，既不仕矣，遠近去就都沒了，緣何見義？」覺得有著落些，但又似與上下文不甚關合。若說行義是輔君以有爲，又與行道相犯。行義既即是行道，又如何說「道之不行，已知之矣」？此「義」字却指君臣相關之意說。譬如朋友，德業相勸，過失相規，言之聽而計之從，是行道。倘規勸而不見聽，却不可存一好歹由他之意，視同陌

路。此段望其開明，幸其悔悟，肫切意思，是義也。此「義」字是說性之相屬，情之相關，所謂「大倫」也。與「長幼之節」對說。若在皮毛上說，如何謂之「亂大倫」？所以說「隱居以求其志，行義以達其道」。行義即此行義，達其道即行道之謂也。荷蕢、晨門之流，隱居矣，問其所求之志何在，不能行義矣，又安有所達之道？聖賢不是說我有一副當學術，一得君便行出來。其見之施爲者，皆是他內裏一段精誠逼出來的。有此方能「立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和」。

「舜有臣」二句，亦是夫子語，如「逸民」節亦然。記者提起作案。不然，此語何來？如今史中論贊，尚是此體。

侑食在堂上，而以琴瑟爲主。雖未有考証，然據《周禮》，王大食則「奏鐘鼓」，明



每日常食不奏鐘鼓也。又《禮記·玉藻》：「進機進羞，工乃升歌。」疏：「人進羞之後，樂工乃升堂以琴瑟而歌。」雖天子與大夫士之禮，然諸侯可推矣。自記。○以上《微子》篇。

「執德不弘，信道不篤。」這兩句極好。守其一說而不參之以衆論，行其所見而不考驗之於人情，皆不好。倘弘矣，而信道不篤，恐見新奇可喜者，遂棄其學而學焉，却又不可。

「子夏之門人小子」及「問交」章，覺得兩人俱有是處，各有不是處。子游說本末，非說始卒，是就立志大頭腦上提掇他，未爲不是，不好說門人小人便當先末後本也。至於始卒，自應有次序。「問交」章，子夏語雖較褊，然夫子云「無友不如己者」，拒之未即有乖於聖教也。子張語固寬大，第門人是問交，非泛問處人也。曰「容衆」、曰「矜

不能」，「衆」與「不能」非友也，「容」之、「矜」之非交也。兩章書問答，皆覺得針縫不對。至孟子議論，雖極翩躍，却少罅漏。答湯武放伐的說話，語吻似覺詫異，然推到最上一層，道理本是如此。「天生民而立之君」，非要其坐享富貴也，要其撫養天下耳。苟自絕於天，則人亦不戴之爲君矣。如好貨、好色、好樂，乍見之覺不倫，說來都是道理。第夫子却更渾厚完全，所以爲「盛德之至」。如或人「以德報怨」之說，若孟子辨駁，必說到以怨報德矣。聖人却問一句「何以報德」？已包得此意，方分兩路與他說，何等妥當。

「博學」章，某意重在兩「而」字，一折折到「篤」字、「近」字上。蓋不博學無以爲篤志之地，然博學而不篤志，徒以廣見聞、資口耳而已。篤志是鞭策所學，必定要討箇

實理。不切問無以爲近思之地，然切問而不近思，徒求之事迹而已。切問已是切於事情，裨於日用，近思却又體驗到自己身心上去。此二句甚密，與子思博學、審問、慎思、明辨、篤行差不多。子夏却以此包篤行在內，極似「欲誠其意者，先致其知」。見得非截然兩段工夫。聖人龍德又不同，「學以聚之，問以辨之」，妙在人一句「寬以居之」，然後說「仁以行之」，規模火候不同。問：「『寬以居之』，是『必有事焉，勿忘、勿助』否？」曰：「某解之云：虛明廣大，而無自用之私，涵泳從容，而有自得之味，一句說規模，一句說火候。聖人放在那裏，磨盪消融，未嘗斷火，鍊得全無渣滓，『仁以行之』便了。子夏云篤、云切、云近，是用多少力把緊了做，恐到底成就與聖人別。」曰：「顏子是此一派否？」曰：「亦不知何如。但問

『爲邦』，夫子一口氣將四代禮樂說與他。於問『爲仁』，便曰：『克己復禮，天下歸仁。』告他人便不如此。曾子又稱他『以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校』，却是大舜光景。曾子恐是壁立萬仞，又差些。」問：「及其知之一，成功一，可是全無分別？」曰：「『堯舜性之，湯武反之』，其純然天理，自是無二。若規模火候，畢竟不同。」問：「顏子若不死，能與孔子一樣否？」曰：「只怕是一樣。如舜之於堯，周公之於文王。大抵創始人，其工夫即與後人一般，而氣象渾厚濶大處，乃天之所爲，不可及。舜似比堯更精細，然堯却能包舜；周公似比文王更精細，然文王却能包周公。」

「博學而篤志」章，某意比常說又不同。「博學」一頓，「篤志」、「切問」、「近思」，都收

往裏面。如讀一書，實在專心致志讀透他。至問人又無一句閑話，亦無一句虛話，又都反之身心體驗一番。朱子所云「切己體察，即近思也」，都承「博學」說。凡言在中者，皆不求自至之辭。蓋這一件與那一件，似不相干，却都相關。故「未及力行」意須補，但云以此措之施行便是了。

「告子」章，即儒、佛分派。「子夏之門人小子」章，即朱、陸分派。子游謂當提起大本爲宗，論非不是。子夏說：「孰先傳？孰後倦？譬諸草木，區以別矣。」倒似聖門學問，畢竟先末而後本者。以《大學》論致知格物，「此謂知本，此謂知之至」。《周禮》三物之教，以六德、六藝、六行爲序，及《論語》「弟子入則孝」等章觀之，似不如此。<sup>①</sup>當日若答子游云「即此是本」，語倒無弊。蓋即洒掃、應對、進退，小

心謹慎，中規中矩，便是培養其良心，久之自然知本。陸子靜謂「先立乎其大者」，說何嘗不是？弊在把窮理工夫看輕了，便破敗百出。蓋窮理工夫甚大，與主敬、存誠並重。但觀王陽明「致良知」，欲破朱子格物說，到後來做詩出韻，寫字寫別字，論古將事記錯了，此豈良知中應爾乎？窮理格物而良知乃致也。

子游譏門人小子「本之則無」，有似象山一派，直達本原。子夏之意，又有似呂東萊只教人留心名物象數。其實洒掃、應對、進退，正是養正之功，所以培養他根本，使心不放而範於禮也。子夏若將此意剖破，子游更有何辨？却但說教人有序，竟像子夏之教，原是先末後本的。聖人沒

① 「不」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

而微言絕，游、夏已分兩路。一貫之義，體會者甚少，夫子兩番爲曾子、子貢拈出，人都說是言道妙，某獨謂是示人以學道路頭。大抵聖人空說道妙處甚少，只是聖人有聖人的忠恕，吾輩有吾輩的忠恕。聖人自然體用一原，顯微無間。吾輩須是提醒此心，則散錢有串。心一昏放，便無此索子，奈散錢何？收斂提起，是學者之一貫也。

問：「學優便不仕，何害？」曰：「古人最要仕，所以自試所學，故曰『皇皇如也』。子使漆雕開仕，不驗之於仕，自己亦信不過。古人之仕，不是身外事。」○以上《子張》篇。

《論語》自是門人之門人所作，不知誰氏之筆，而裁節乾淨，妙至於此。《堯曰》一篇，敘幾代事，數語已盡妙義，且有波

瀾。裁斷到至短田地，而精當具足。自記。

「雖有周親」節，是解上「善人是富」。「善人」，國之紀也，故以爲安天下之首務。「謹權量」二節，皆是在上之事。至於及民，惟食、喪、祭爲重。「寬則得衆」四句，不見於《書》，自是統論帝王，不單指周說。

「子張問政」章，大綱只在「惠而不費」、「勞而不怨」。下三句是此二句之根。爲政不能使百姓自己治生，雖日散萬金而不可繼，徒費而已。勞之以所當爲之事，如教他孝弟、力田、三物、六行皆是。特迫促嚴急，不以其方，無爲善之樂，無自己以爲本分當爲之意，便至於怨。費與怨，便是驩虞之術。一養一教，尚有何事？「欲仁而得仁」，是「惠而不費」之根。蓋我之惠百姓者，是見民之困苦，必使之得遂其生，方完得自己一段惻隱之心。既非爲利



於己，亦非欲沽其名，何貪之有？此所以「惠而不費」也。「君子無衆寡，無小大，無敢慢」，「正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之」。只是檢點自己，以身先之。人見其如此，感而且愧，一有條教，自然奉行，雖勞何怨？此乃「勞而不怨」之根也。「不教而殺」，「不戒視成」，「慢令致期」，與「無敢慢」，「儼然人望而畏之」相反，虐、暴、賊，則勞之而怨矣。「猶之與人也，出納之吝，謂之有司」，與「欲仁而得仁」，「惠而不費」相反。問：「『與人』只在『與』一邊說，『出納』『納』字，不重否？」曰：「出則吝其物，納則吝其名，皆是與人之吝也。『惠而不費，勞而不怨』，是『節用愛人，使民以時』一項事；『欲而不貪，泰而不驕，威而不猛』，是『敬事而信』一項事。此章與『道千乘之國』章關照。」

「欲仁而得仁」，言我欲仁愛於民，不過得吾仁愛之心而止，不望其報，不干其譽。此所謂「利之不庸」，乃「惠而不費」之根也。此句說得不錯，則前後許多言語，皆是一片王道貫穿矣。「吝」與「貪」、與「費」，只是一事，「貪」是本根，「費」是枝葉，「吝」在二者之間看出。一面貪其名，一面惜其費，勢必至出亦吝，納亦吝也。自記。

「不知命」章，近亦明白了。問：「有異解乎？」曰：「只是尋常講便是。不知命，便無站脚根基，何以爲君子不爲小人？」問：「知禮何以次於知命？」曰：「知命是出處、取舍、義利之間知得分明。儘有出處不苟、取舍分明、不能合禮者。到得言動合禮，便是隆禮由禮之意。」問：「何以知言倒在知禮後？」曰：「知言是格

物窮理，其工夫原廣大精深。觀孟子說他得力，只是知言、養氣。他說知言不尋常，其歸至於『見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違』。是如何本領！問：「但從知上講，不關行事否？」曰：「自然連行在內，不但知之而已。」○以上《堯曰》篇。

榕村語錄卷之四終

## 榕村語錄卷之五

### 上 孟

程朱與孟子，相去分際可見，不如孟子所見透而熟。孟子之去孔子，從氣象上分別自有間，若道理上覓取，竟無從見其差別。問：「孟子比顏子何如？」曰：「孟子云『姑舍是』，此如一程雖受學茂叔，至敘道統，却不及茂叔。在聖賢豈有矜傲之私，而言乃云爾？此意殊可尋思。顏子雖不見其著述施爲，但如視、聽、言、動皆禮，便到『不踰矩』、『動容周旋中禮』田地，他便直任不辭，是何等力量！夫子誘以文禮，他便

欲罷不能，直是天行健。不曰『文禮之事已畢』，而曰『吾才既竭』。立言亦大妙，至『雖欲從之，末由也已』，此是何等境界！孟子他日又云『禹、稷、顏回同道』，其推挹可想矣。」

聖賢學問如鷄子，一時不出殼，到底是雞蛋。惟孔子「從心所欲，不踰矩」，自己覺得快活。顏子未達一間，想尚未有此一日也。孟子雖自任「舍我其誰」，只是言「當今之世」，故曰：「惡，是何言也？」又曰：「乃所願，則學孔子也。」煞是不敢自信，只是他才識大，如論「不動心」，便令佛學粉碎。蓋彼之不動，是頑空，是死的，其中無有。吾儒之不動，是寂然不動，感而遂通天下之故，是活的，其中無所不有。「槁」字妙極，長則長矣，奈已枯何？直從源頭絕頂處剖開指明，洞中要害，萬古一炬也。友云：孟

子直見得此輩之害大而深，故闢告子，遂以斷佛教之根。孔子未嘗顯黜伯功，孟子獨云「仲尼之徒無道桓文之事者」，又欲斷功利之根。其功直與天壤不敝。

人都疑孟子欲王齊、梁，是要叛周。看孟子言語：「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯、有天下。行一不義、殺一不辜而得天下，皆不爲。」是何等嚴毅！由孟子之論，見得天爲民立君，原以治安百姓，非爲君一家，欲其富貴久長，世世子孫享受也。故湯武革命，受命於天，絕無不是處。孟子直是從天立論，得最上一層道理。孔子議論却又低下一層，爲人道立萬世極，更覺精密穩當。故以服事爲至德，以武爲未盡善。看文王一面孜孜爲民，却一面於商家可扶持處便扶持他，與孔子意思一般。問：「文王若處武王時，<sup>①</sup>不知如何。」曰：「只怕規模

不同，力量更大，德器更純，處得來更覺無跡些。天下之朝覲、訟獄、謳歌，羣然歸周，不必觀兵商郊，自致混一，亦未可知。大凡一件事著兩人做，即心術做法一樣，而各人身分所至，其氣勢規模便自不同，必不可強。」

孟子竟是不曾見《易》，平生深於《詩》《書》《春秋》，<sup>②</sup>《禮經》便不熟。只是才大，學問直溯源頭，掘井見泉，橫說豎說，頭頭是道。

孔子文字，尚是經體，開後世文字派，却是孟子。孔子文字無「雖然」轉法，應用「雖然」處，都用「是故」。後世文字之妙，至韓而極，尚不如孟子。韓文如百寶砌成到

①「若」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

②「平」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

自然地位，孟子則元氣流行，無復雕琢擬議之意。

雞豚狗彘只供老者，固是爲自家養的不忍輕殺，亦是體天之道處。天所貴者，種類便少，牛馬只產一子，所以太牢不輕用。次之狗彘，便產得多些，亦不能繁，所以無故不殺犬豕。次之雞鴨，卵生便可數十，然猶有數。至魚蝦之屬，所產不可數計，所以說「魚鱉不可勝食」，即少者都得食矣，可見聖人之制，一一皆是準之天道。

「謹庠序之教」，一切都修舉。「申之以孝弟之義」，是提醒他本心。若看下句與上句一般，何須重說。

「頒白者不負戴於道路」，不是單說自家的父兄，是說王化流行，行路者皆修弟子之職。

孟子說「見牛未見羊」，意理甚精。凡

事皆當如此。如有一金在此，見一友在急難中，且將此濟他。若算計萬一明日更有急難之友，何以濟之？便連當下這一金亦不用，豈不耽閣？萬一再有人來，恰好又有，則再濟之，實在沒有，只得罷了。不可將未見面事，盤算到頭也。銳峰和尚云：「當下該這樣便這樣，不必算計昨日不這樣，明日又不這樣，連今日亦不必這樣，却是都落空了。」要前後際斷。孟子說「交際」亦是此意。禦人於國門之外，是顯然的，自然要誅；諸侯之取民，是隱暗的，且待教之，不改而後誅，都妙盡情理。

問：「不動心是立否？」曰：「在立與不惑之間。」

孟子不動之心，是活的，不似告子是死的。告子乃佛之至精者，孟子亦闢佛之至精者。告子謂儒者讀書窮理，在言語文字



上做工夫，與心不相干。其心不光明，又借忠孝廉節一股氣來幫助，如飲酒禦寒一樣，到底不是本來熱氣。故曰：「不得於言，勿求於心。不得於心，勿求於氣。」其論乃佛之正脉。不知仁義禮智，皆根於心，既要誠，又要明，始能復心之本體。故《中庸》一面言「至誠」，一面言「禮儀」、「威儀」，兩邊俱到，心體始能完全。告子所以如此者，病根在不知義根於心，而以義為外故也。精透非常，雖程朱闢佛亦說到此，猶不如孟子單刀直入，言簡而盡也。當日蘇秦、張儀，孟子絕不屑掛口，就是楊、墨亦粗淺，孟子只將其「無父無君」指破了，人亦容易明白。到告子直在身心性命上闢一邪路，所以孟子費許多苦心，與他反覆辨論。

告子「勿求於心」，是不窮理，非不持志也。告子之意，以為人不認得心，多把言認

作心，而求心於言；把氣認作心，而求心於氣，故必離二者而後識心，如所謂「語言道斷，心行路絕」者云爾。自記。

「不得於心」四句，今人說得告子是個呆漢了。告子是要明心見性的人，欲使此心空空靈靈，所以「不得於言」，便以為此是言語邊事，何與於心？「勿求於心」，則心地空了，「不得於心」，便以為此正當於心中用工夫，何與於氣？「勿求於氣」，則心又空了。此正是近世和尚家所謂參禪入定、打坐觀心者，豈是冥頑的人？然究歸此心空虛無用，其弊必至是耳。

問：「『不得於言』，猶言『不安於心』否？」曰：「是。大概告子此四句，是佛氏最精處。『不得於言，勿求於心』，猶云如有不得於言，勿認作心。心自有所以為明者，不在語言文字也。他只要此心光明，如一

盞燈滿屋照耀，不消逐物求見。故佛家以此心爲須彌柱，萬古不動，萬古光明。」問：「他亦有參禪悟道之說？」曰：「他參禪却不在那句話上參出道理，不過將此心逼歸一處，便生明耳。他嫌語言支離，又有時說參尋；嫌氣魄無用，又有時說氣力。總是遁詞，知其所窮。」

在京邸時，見陸稼書與人云：「『持其志』是『知言』，『無暴其氣』是『養氣』。」某對其人云：「此悞起於陶周望文，末比云：『蓋志不持，則本原一乖，而內外遂以兩失。故知告子『勿求於心』之說妄也，不待辨也。氣無暴，則存主愈湛，而本末可以相資。故知告子『勿求於氣』之說亦妄也。』豈誠可乎？既以『持志』對『勿求於心』作反結，宜乎疑『持志』爲『知言』一邊事矣。豈知『求』是尋究之義，『持』是操守之義，兩字不可

同。」其人云：「然則『持其志』三字何根？」曰：「根在『不得於心』『心』字上來。告子謂人不得於心，則持守其心而已，要此動盪發揮之氣何用？孟子言人固當持守其心，然又離此動盪發揮之氣不得，安可暴而棄之？在孟子口中，原渾然，只見志氣之不相離，而『養氣』即爲『持志』之功耳。至程朱析理微密，謂持志之道在敬，養氣之道在集義，辨論反覆，見於《或問》甚詳。雖孟子當日未必遽如此區別，然『敬』、『義』是學問大關節，所謂『學者各以其意求之，則並行不悖』是也。」復檢《或問》示之。稼書聞之，遂大以爲然。自記。

之銳問：「『不得於言，勿求於心』，孟子何以置之不論？」曰：孟子初說『不可』就罷了，直到後面論『知言』處，纔說『生於其心』云云，即是破此。」

「無暴其氣」，時講多錯。大抵以置氣不管爲暴，不是「暴」字本義。暴如「暴殄天物」之暴，謂浮動妄費也。「蹶」、「趨」即暴氣之一端，「無暴」一層在「養氣」之前，先不浮動，而後可集義以養之。與「養氣」相對看，一是不要妄費，一是要生息他。如言語，先要禁其躁妄，而後求其事理通達，心氣和平也。凡事皆如此。

暴氣不是指告子。凡人動氣時，志逐之而不能自主者多矣。如人家子弟，不能管教，任他亂撞；又如騎馬不能駕馭，任他奔騰一般。今人說「無暴」，謂如「手容恭，足容重」之類，理非不是，但不親切。此處且虛說，只是說志固要緊，氣亦不可不照管。故下「志壹」、「氣壹」，都是說不好一邊，且未說到養他的工夫。

今人說「持其志，無暴其氣」，謂志固不

可不持，氣亦是好物事，不可不養。不知「無暴」纔是養氣的頭，且莫說他好，氣原足以累志。如責罰人，此人所犯何罪，吾志先定，稱情行罰，是「持志」。却有臨時動氣以致過當者，此時氣發，却不管當初所持之志如何，此豈不是「氣壹動志」？所以既要「持其志」，又要「無暴其氣」。此處却是說氣不好，因此所以不可不養。未養之氣不可暴，養成了反大有用。此是兩層說話，如馬然，未調良時，有蹄齧之患，既調良時，足以任重致遠；如兵然，未訓練時，連主將多壓制不住，及訓練好了，衝鋒破敵，反大有助。

告子說心是心，言是言，氣是氣。孟子說言亦是心，氣亦是心，無精粗，無內外，莫非此心，莫非此理。氣以粗者言之，爲北宮黝、孟施舍之氣。若精，則配道義爲浩然之

氣，上下與天地同流。

人都說浩然之氣能塞天地、配道義。

王姚江獨云：「與天地不相似，道義不相合者，非浩然也。」便與孟子開口說「難言也」，再言「其爲氣也」，口氣神合。蓋是指浩然之氣如此，非是說浩然之氣其妙如此也。要歸是以理爲主。自記。

「死灰」是「勿求諸心」，「槁木」是「勿求諸氣」。「知周萬物」是「知言」，「動容周旋中禮」是「養氣」。自記。

告子便是佛家大教頭，任後來多少闢佛之論，總不及「養氣」一章。「不得於言」四句，是告子之學切要處，至今佛家還是這個丹頭。他說「不得於言」，此何與於心？勿以此而求之於心。「不得於心」，正當於心上打疊，又不可求之於氣。蓋落於語言文字，便支離纏繞於知解之中；落於綱常

名教，<sup>①</sup>便依託假附於氣魄之內。吾心本自明，何用語言文字？吾心本自定，何用綱常名教？孟子直搜其根，曰：「外義。」惟以義爲外，故將語言文字、綱常名教都以爲外來假合的物事，盡欲破除。

問：「無暴即是善養否？」曰：「不是。善養便是集義，無暴不過不要暴耳。」問：「暴即是勿求否？」曰：「亦不是。暴是妄用此氣，御之無法，『勿求』是竟不用。」問：「先生言如子弟不管教即是暴，豈不是勿求？」曰：「此如將之有兵。暴氣者，如役之不以其道，撫之不得其情，恩不足以結其心，威不足以制其命，以致他不用命。告子是主將孤立，散遣徒衆，不用一卒，故其勢窮蹙。暴氣、義襲，却不是告子病，今人都

① 「常」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

強派在告子身上。無事而正、而忘、而助長，恰是告子。今人反說開了。」

「養氣」章，朱子亦只解得七分。從來闢禪之中其要害，搜其根底，機鋒相對者，無如此篇。人因粗看注中「冥然」、「悍然」二句，以告子爲一物無所見，一步不能行底人。果爾，何敢與孟子分席爭長？孟子又何須爲之累牘置辨耶？「不得於言」四句，乃是告子丹頭，要看得精細。彼以儒者之語言文字，都是外面知解，原非本然心中所有，吾心自有昭昭靈靈者，要見本來面目，不消認知解爲心。又以儒者立氣節，厲廉恥，依附名教，至富貴不淫，貧賤不移，威武不屈，都屬外面粗氣魄。吾心到得定時，方且離四大，空五蘊，撒手游行，尚何富貴、貧賤、威武之可言？故於心有不安處，只當加功於心，不必求助於外面氣魄。上二句，

即禪家「明心」之說，下二句，即禪家「空心」之說。一是破儒家的語言文字，一是破儒家的忠孝廉節。他見得孟子學問路頭錯處在此，此處看得粗，便看得孟子闢之之言亦不精矣。「不得於心」，却不由於氣，氣無義理故也。「不得於言」，必須求於心，言即義理所在故也。故孟子言，以二者相較，其不可微有重輕，然其實氣亦烏可勿求。如欲訪一友，便足力生，忘路之遠近。若心不欲往，便筋疲力倦。氣與心豈不相關者？如此看來，心與氣正是相資相助，如何可以置之？所謂「義襲而取」，乃是如今人借一公事憤激壯往一般。告子以孟子的氣魄，正是這樣。故孟子言其爲氣也如此。其爲氣也如此，是乃「集義而生」者，非是「義襲而取」者。如言我記的書，是讀得多遍自然精熟者，非是偶然強記而得之者。是孟子



自白語，緊對告子意見，不是教人不可義襲也。「是非」二字，如此纔明。何以見得非義襲而取？你看「行有不慊於心，則餒矣」，告子以氣可襲取，總緣以義爲外之故，若知義之在內，則知氣可集而生，不可襲而取矣。「我故曰：『告子未嘗知義，以其外之也。』」一路搜根至此，直抉出告子病痛源頭至緊至切處。若如今解，却似「義襲」句不過是帶出，如順手敲擊一下而已，何關痛癢？至下節注以爲「養氣之節度」，亦似未然。看來此節乃是說不動心底工夫。欲心不動，必以集義爲事，不可預期其不動心，但當勿忘其所有事。循序有常，不可欲速而助之長。助長雖似長得較易，而不知其苗已槁矣。告子先孟子不動心，而適成爲死而無用之心。孟子之不動雖若稍遲，却爲生生不窮之心者，以此「槁」字對針「不動

心」，「予助苗長」緊對「先我不動心」。佛氏之心，清淨寂滅，了無用處。吾儒之心，寂然不動，感而遂通天下之故。至天地位，萬物育，總是一團生意。闢佛之精透，無過於此。

如今人以「集義所生」爲孟子，「義襲而取」爲告子，又以告子爲正而助長的，而以無事而忘爲另一種人。金正希想到告子外義決不襲義，勿求氣決不取氣，乃云：「告子雖不義襲而取，其實與這樣人同歸，是義襲而取。乃吾儒、告子之外別有這一種人，與如今所說無事而忘的人一般。」豈知此兩節口氣在「是」字、「非」字、「必」字、「勿」字。因異端說孟子是義襲而取，故孟子自白，是氣也，乃集義自然而生的，不是託義之名迹掩襲而取的。行不合於義，便不慊於心，則氣餒，義豈在外者乎？「必有事焉」，亦不

是說養氣節度，是說不動心之道。告子勿求於氣，如何肯在氣上用著正助？忘與助長，是一個人，不是兩個人。告子在心上用功，似不可說他無事，然不以集義爲事，便是無事。他用功於心，曷曾一刻忘，然却忘了集義了。四句皆對告子。「以爲無益而舍之」，如今人說以苗爲無益而舍之，文理說不去。蓋云以耘苗爲無益也。「非徒無益」，言非徒無益於苗也。問：「告子『勿求於氣』正謂氣是義襲而取的，於心無涉，所以勿求。孟子『義襲而取』句，正是對針『勿求於氣』。」曰：「然。」問：「知言工夫包在集義內，所以知言不用詳說。」曰：「糊塗人如何集義。」問：「心裏不明白，亦難說慊心。」曰：「然。異端操持此心，曷嘗不是根本工夫，只是少了一邊也。吾儒戒慎恐懼，是根本工夫，却不曾少却學問一邊。所以某說

《中庸》下半部是破異端最切緊處，『至誠』是說根本，『至聖』便說『禮儀』、『威儀』，『尊德性』，又要『道問學』。」

「是集義所生者，非義襲而取之也」，「是」字、「非」字；「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」，「必」字、「勿」字：俱是緊對告子辨折口氣。緣告子心疑儒者爲義襲，故孟子辨之，謂吾之養氣，是如此，不是如此。緣告子外義而先我不動心，是有助長之病，故孟子折之，謂人之事心，當如此，不當如此。然則告子固未嘗集義，亦並未嘗義襲。何則？彼既外義，則賤義而不復以義嬰心故也。其所以助長而能不動其心者，是從強制其心中來，不從義襲中來。義襲者，襲氣也。告子既勿求氣矣，而又安肯襲之？故謂助長爲另指一般人則可，若謂即指告子也者，則其所以助之之病，與上節襲取不

同明矣。「必有事焉」，亦只宜泛說心學。「集義」、「養氣」四字，俱在「必有事焉」四字內見，若指定是養氣節度，則告子非有事於氣者，又豈肯助之長？文意亦礙矣。自記。

「集義」節，人都說成必集義以生之，勿襲義而取之，以「襲義而取」爲是告子。不知告子「勿求於氣」，又以義爲外，豈肯襲義？又安肯取氣？此是告子不認義爲內，見孟子事事必求合義，便謂此是用在外之義，襲取在外之氣。孟子辨之，言吾是如此，非如彼，與告子絕無相干。後來陸子靜亦以襲義詬朱子，朱子辨之曰：「《孟子》本文原是義襲，所襲者是氣，如今所言却是襲義了。」今人又以集爲事事而集，襲爲襲取一義，不知大旨都不在此。告子以義爲外，即使百行萬事盡都是義，亦是「義襲而取」，亦是「無與於心」，其病處却在「義」字，不在

「襲」字。若是襲義，却有何病？如人義存於心，或因讀書觸發方動出來，不可謂非由中之義。至「行有不慊於心」，却因「義襲而取」說錯了，遂以爲襲義則不慊於心，不慊於心則氣餒。此意與義外絕不相對，遂令下文告子一轉，皆無著落。此正是明義之在內，言所行一不合義，便不慊於心而氣餒，豈得以義爲外乎？告子始終以義爲外，我平日以告子爲不知義，正坐此耳。清植。

義內、義外，是二家心學不同之根。因外義，故并言與氣而外之，而但守其空虛無用之心。此告子論性與此章之言相爲表裏處也。<sup>①</sup>外義則不集義而無以養氣，且外義則不窮理而無以知言，皆是一串病痛。自記。

① 「論性」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

「義襲而取」，注中言「一事偶合於義」，似未穩。假如忠臣孝子，平常未嘗有學問工夫，忽然感激而成忠孝，此一事便配道義，非襲取也。

「養氣」章是從來所無，「必有事焉」數語，說得更親切。天地氣化，事物生息，理皆如此。「必有事焉」，在那裏只是做；「勿正」，且莫要管效驗如何；「心勿忘」，只是心在這裏；「勿助長」，莫因效驗不來便助長。譬喻更妙，就如苗日夜滋息，到成熟時自然結果。此是孟子說出，火候差一息，亦強不來。只要不斷，該文火用文火，該武火用武火，工夫既到，他倏然會變化。

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助」，凡事皆當如此。如做一事，必定晝夜以此爲事，不可著急，不可間斷，又不可硬幫上去。天地不教人憾，便不是天地；堯舜若不猶

病，便不是堯舜。天地只見得不足，所以不已；至誠只見得不足，所以無息。助長就是他忘了。佛家立地要成聖果，却是爲何？便是要住手。聖人只是日有孳孳，斃而後已。故曰「悠也久也」，又曰「純亦不已」。

如今都說舍之而不耘，不過是不用工，無益而已，還有苗在；揠而助長，則苗受其害而槁矣，語氣重在助長上。其實不然。正而助長，即因無事而忘也。告子便是要一無所事，心齋坐忘。惟其如此，所以要心不動，便是正。「先我不動心」，「先」字便見他助長。無事即是清淨寂滅，忘即是一切放下，乃是病根。以宋人譬極妙，宋人看得糞培水灌，都是將外邊物事強相滋益，何如就他本身用功，即刻便長。正對告子。「槁」字尤妙，長則長矣，却是槁了。你看千

餘年來，可有一個和尚能把天下治理一番否？他的心全不活動，所以枯而無用。

「養氣」章，鄙見與時講頗異者三：告子兩個「勿求」，「求」字要活看。蓋謂「不得於言」，即是言邊事耳，不可誤認作心；「不得於心」，即是心裏事，不可誤認作氣。其辨心本至精，故有所謂似是之非，彌近理而大亂正也。若如時講，其說大段粗淺，不煩孟子深辨矣。「是集義所生」兩句，是別白吾浩然之氣，乃是集義於中生的，不是行義於外襲取底。緣告子們是外義外氣之人，中懷此疑，故破之。觀「是非」兩字可見。若如時講，却不是闢告子，又須闢一項人矣。「必有事」節，便與外義、集義緊相關，正是說做不動心工夫處。集義、養氣而心自然不動，便是「勿忘」、「勿助」；外義而強制其心，便是忘助。助長之病，在心不在

氣。如時講云「助」、「氣」、「長」，則告子非是欲養氣者，此喻又是爲一等人發藥，不中告子膏肓矣。自記。

四者之病，以漸而深。詖辭之蔽，如於正路上有偏側，却未入別徑。淫辭之陷，則出入於旁蹊岐路之中矣，然於正道猶出入也。邪辭之離，則舍康莊，遵險隘，去而不返。遁辭之窮，則迷人荆棘泥淖，困於無所止息而逃者矣。自記。

詖、淫、邪、遁、蔽、陷、離、窮，四項要認得確。如走路然，詖是正道上歪些，淫是漫到小路上去，邪便另入曲巷，別爲一路，遁是無路可走。蔽是見不明，緣不明所以走得歪了。陷便見得那一路上有些趣，走過那一邊去。離是居然見得那一路好，反說正路不是。窮便覺得行不去，茫無所見，不知所歸。王陽明就是這樣，他本講正路學



問，初間歪向那邊去，漸漸攙入些佛家話，漸漸竟說那一路好，到後來說不去，便撒謊著《朱子晚年定論》，亦窮矣。至於窮，便又繞到這邊來，回護遮掩，所謂「窮則變」也。《孟子》書下的字眼，無不確當，所以為經。

智故不厭，不厭而智大矣。仁故不倦，不倦而仁廣矣。自記。

「養氣」章，向來說得逐節逐句文義，近來通章都看得有照應。向來說「養氣」，便似與「知言」無涉；說「知言」，便似與「養氣」無涉。後半論冉、閔、夷、尹等節，不過是推尊孔子，自結出學問從來處。近看得此章「知言」要緊，大旨與「集大成」章相表裏。「知言」是智之事，「養氣」是聖之事。前面「不得於心，勿求於氣，可。不得於言，勿求於心，不可」，便已定一篇之案。「曾子」節已提出夫子，兩「縮」字即直養，直便

是義。集義必由於精義，便是「知言」。養氣工夫全由知言。「勿求於氣，可」者，心是氣之本，只求之心還可。「勿求於言，不可」者，理又是心之本，所以不求之心斷然不可。「告子未嘗知義」，「知義」即「知言」也。「必有事焉」而勿忘，即精義、集義之事也。如今只說「詖」、「淫」、「邪」、「遁」一節是說「知言」，並不曾說「知言」工夫。其實下面公孫丑問善言德行，德即貼「生於其心」，行即貼「害於其事」。孟子說孔子「學不厭」、「教不倦」，「知言」工夫，不能外此。夷、尹之治亂進退，聖之事居多，故曰：「皆古聖人。」孔子之仕、止、久、速，便是智聖之事兼，故曰：「願學孔子。」「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯、有天下。行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為。」「養氣」，事也，聖之事也，故曰「是則同」。「見其禮而知其

政，聞其樂而知其德，由百世之後，等百世之王，莫之能違」，是說夫子如此。「知言」，事也，智之事也。故曰：「自生民以來未有夫子。」此章脉絡聯貫處甚妙。

「人皆有不忍人之心」，「人」字宜著眼，不然便只是不忍之心。何為加一「人」字？禽獸草木，從此心推出，雖皆愛之，必竟人是同類，尤見親切。故下引孺子入井，亦在「人」上說。

禽獸之形多偏，故其性亦不全。凡孟子言人性情處，「人」字皆須重讀，故曰「異於禽獸者幾希」。下部「富歲」章論足口耳目相似，便是此章有「四體」義疏也。

「禹拜昌言」，亦所謂「舍己從人」，「取諸人以爲善」也。而「舜有大焉」者，其根全在「善與人同」四字，蓋忘其孰爲人，孰爲我也。此中分際甚微，惟孟子能辨別得出。

自記。

「取於人以爲善，是與人爲善者也」，一些不錯。大聖有大聖的與人爲善，就是平常人，亦有平常人的與人爲善。某少時見人一篇好文字，或有一二處好，或有一二句好，便舍不得，反覆閱之，到得他忘了，某尚記得，他便狂喜，立時化去許多矜誇好勝之氣。夫子稱舜「好問」、「好察」，「隱惡揚善」，「執兩用中」，孟子說舜「自耕、稼、陶、漁以至爲帝，無非取於人者」，「聞一善言，見一善行，若決江河」，可見舜總是如此。然皆由於明，若不知道是善，如何取人？所以「好問」、「好察」等項，總貫在大智內。

觀「坐而言，不應，隱几而卧」，及「尹士聞之曰『士誠小人也』」，此等處，知七篇非孟子自作。

問：「『退而有去志』，又曰『豈舍王

哉」，何也？」曰：「見得不足與行王道，故要去。看得還有指望，所以不舍。忠臣孝子之心皆如此。如父母有病，看得是不能起，然有一分指望，自還在那裏盡人事，是一定的。」

朱子解《孟子》，多以孟子不甚留心典故，遂依樣解去。如「夏曰校，殷曰序，周曰庠」，以「曰」字爲鄉學名。考之於經，則周時校序甚多，不獨有庠也。《記》云：「家有塾，黨有庠，術有序。」「術」即州也。以子產不毀鄉校觀之，則鄉有校。塾在家，小甚不足數。五百家爲黨，則人家稍多。五黨爲州，更大於黨。五州爲鄉，又大於州。蓋教化之興，自上而下而漸密，自大而小而漸多。夏之時，國學之外，又立學於鄉而校名。殷則並州亦有序矣，其鄉之有校可知。至周雖黨亦有庠，則州有序、鄉有校更可

知。非夏殷周各有一名，而不相兼也。庠則去家不遠，修子弟之職爲宜。州則主於志正體直，比禮比樂，以將上薦，故習之也。鄉則一切教法俱備，以將升之國學，與元子、適子、卿大夫之子爲伍故也。

「立太學以教於國，設庠序以化於邑。」董子雖言之而莫行也。故在漢代，辟雍太學之制，博士弟子員之設，僅於京師而已。自後，天下州邑亦徒廟事孔子而無學。宋之中世，始詔天下有州者皆得立學，而縣之學，士滿二百人者始得爲之，少則不能中律。今荒州僻縣，無不設之學矣。意三代相承亦如此。孟子夏校、殷序、周庠之言，必有所據。自記。

問：「『勞之來之』數句，通作教人說，似複。若以『勞』『來』對柔惡一種人說，『匡』『直』對剛惡一種人說，『輔』『翼』對得

中一種人說，如《洪範》所列沈潛、高明、平康正直三項，如何？」曰：「不須如此。此數句，隨便教人皆離不得。即如教小學生，先要使他歡喜去讀書，不要使他拘囚困苦，這是『勞之來之』。他如何能一律馴謹，萬一有走作，只得夾持起來，便是『匡之直之』。已經上路，自己走不通時，要幫助他，所謂『輔之翼之』。下二句却是火候節奏，不要急切，漫漫的俟他工夫自到，所謂『使自得之』。一向懈怠去又不是，須時常提醒警動，使他振作，便是『又從而振德之』。道家所云文、武火，『使自得』是用慢火，『振德』是用大火。」

平常解「勞之來之」五句，都說勞、來、匡、直，皆所以「輔之翼之」，而「使自得之」，至「又從而振德之」一句另說，非是。其人之志於善者，則「勞之來之」。其人之岐於

惡者，則「匡之直之」。其人之有志於善而力量不及者，則「輔之翼之」。其人用工而火候未到者，急促無用，反致有害，到要從容和緩，俟其「自得之」。「自得」句，甚似《易·文言》於「學聚」、「問辨」之下再著「寬居」一句，亦有工夫，不是說上幾項皆欲其自得之也。「使」字力氣，不要裝在上幾個「之」字內，聖人於此，精神都在裏面運用。工夫久了恐懈怠，又深微處更難，雖聖賢亦要提撕警覺，再加猛勇精進，所以說「又從而振德之」。就是我們自己工夫，亦有這樣。既知用工，有人「勞之來之」，便更鼓舞。或有不是處，不能自覺，須有人「匡之直之」，方好改過。到得力量困憊，須有人「輔之翼之」。到得人不進、上不去，却須寬緩，令其「自得」。火候差一分，憑你勉強，亦是無用。《參同契》所謂「中間要文火

也」。到得成功時，更須猛銳。大略亦是一樣。

謂之「無名」，謂之「不與」，則似乎無所用其心者，故反駁一語云：「豈無所用其心哉？」直所憂者大，自然足以致無爲之理。若耕，則無所事焉耳。自記。

「掘地而注海」者，「決九川，距四海」也。由是汜濫中國之水，皆由地中行，而爲江淮河漢，所謂「濬畎澮，距川」也。「驅蛇龍」者，先除水害也。由是交於中國之鳥獸，皆與險阻俱消，伯益所以繼禹而「若予上下草木鳥獸」也。治水則先下而後上，去害則先重而後輕。自記。

「知我者」，是樂道堯舜之道者也；「罪我者」，是亂臣賊子禁其欲而不得肆者也。講家但以疑假南面之權爲罪我，却不緊對亂賊一般人說，如此，則夫子自道及孟子稱

述有何意味？蓋夫子之意，以爲我此書當見知於後之君子，但不免得罪亂賊耳。孟子述之，亦是重在此意，故下云「作《春秋》而亂臣賊子懼」也。注引文定《春秋序》最明。自記。

王守溪「周公兼夷狄」一段文，佳處尤在用意深厚，是聖人使人物各得其所氣象，不是以兼驅爲武功之競也。如兼夷狄，兼其害百姓者也，人以爲敲動下句「百姓」耳。要知周公於夷狄猛獸，不是盡兼之驅之，如彼遁於要荒，屏於山林，何煩兼驅之有？惟其猾夏逼人，有害我百姓者，則不容已於兼驅也。此義明，而窮武禽荒者不得以周公藉口矣。自記。

丁丑墨，皆言「欲正人心」，須「息邪說」。不但倒却題語，且未有不從人心發明匡正，而邪說可息者。諛行淫辭，亦是如



此。但要正人心以息邪說，又須就邪說痛與剖駁，然後人心之蔽者可開。此所以不能已於辨也。自記。

榕村語錄卷之五終

## 榕村語錄卷之六

### 下 孟

以通章文勢觀之，「既竭目力」一節，對章首「離婁之明」一節，是一反一正文體。「今有仁心仁聞」三節，對「爲高」一節，俱是見先王之道之當遵耳。自記。

以父子兄弟對君臣朋友，則父子兄弟爲主恩，君臣朋友爲主義。以父子對兄弟，則親親，仁也，敬長，義也。

仁義智禮者，性也；事親從兄者，道也。性在內，道在外。性之理似乎虛而難見，故指其實而可循者。「實」對「虛」字，不

對「華」字。只緣後段有「樂」字，人遂不敢以之名性，反以仁義智禮樂爲道，而以事親從兄爲性。此倒說也。豈知禮樂是一件，禮可以名性，樂獨不可名性乎？蓋禮之和樂處，即是樂也。自記。

「仁之實」，「實」字注中對「華」說，如仁民愛物，仁之華也，而其實在事親；尊賢敬長，義之華也，而其實在從兄。某却要就理與事上說，仁義是理，只有愛敬，其實事却在事親從兄。注特恐人將事親從兄認作性，故以仁義爲道。畢竟仁義禮智樂是「天命之性」，事親從兄是「率性之道」，人因不敢以樂爲性，故說得支離。不知吾性之「中」即禮，吾性之「和」即樂，「中和」可謂非性乎？

「所爲」、「所不爲」，只是一事有兩面耳。當其不爲，便有一面爲的在；當其爲，

又即有不爲的一面在。不是兩事，亦不是兩時。如人走路，一腳站得定，便一腳動得有力。如坐在館中讀書，屏却閒游襍好，便分外讀得有精神。大要擇之明則守之固，守之固則發之果，是此節正意。人之分量有限，材質不齊，於理固有之，然亦看所不爲，內公數何如。果有天下不顧、千駟不視本領，則功業亦何足云？若云智識自此可進，材猷自此可充，則是以「不爲」爲但取硜硜之諒者耳，却小了擇守本領也。自記。

「自得」非獨得之謂，言其氣候既足，渙然冰釋，怡然理順，自然而得之耳。「得」是深造之功，「自得」是以道之效。自記。

夫子好觀水，正是心源與之一般至誠無息。孟子窺見的實處，曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是。」「必有事焉」數句，正是如此。心中

不放下這件事，「正」又不好，「忘」又不好，「助長」又不好，綿綿不斷，火候自到。與夫子觀水同意。

「庶物」，上文禽獸在其內；「人倫」，即「人之所以異於禽獸者」也。「明於庶物，察於人倫」，便是將人與禽獸所以異，所以同處，無不知之之明。至於「由仁義行」，則所謂「一視同仁，篤近舉遠」，而處之當也。自記。

「不泄」曰敬，泄生於玩易也。「不忘」曰誠，忘生於間斷也。自記。

文定謂《邶》《鄘》以下，多春秋時詩也。而曰詩亡，蓋自《黍離》降爲《國風》，天下無復有雅，而王者之詩亡矣。某謂畿內之地，亦有風謠，雖西周盛時，豈能無風？王朝卿士賢人，閔時念亂，雖既東之後，豈盡無雅？只可以正、變分治、亂，不可以風、雅

爲盛、衰也。觀二《雅》體製，不進於《頌》，東遷後，猶有《魯頌》，沉雅乎？然西周不見所謂風，東周亦復無雅者，意畿內醇美之詩，悉附於二《南》以爲正風，而衰亂之風則別爲《王風》而爲變，至《雅》之無東，則序《詩》者失之也。今觀所謂「平王之孫，齊侯之子」，「赫赫宗周，褒姒威之」，「周宗既滅」，「今也日蹙國百里」，明是王畿有正風、東遷有變雅之證，而說《詩》者穿鑿以就其例。此正如「成王不敢康」，「噫嘻成王」，「惟彼成康，奄有四方」，明是成王、康王，緣說者謂皆周公制禮作樂時詩，遂以爲非二王，而別爲解釋耳。其可信乎？此三百一大義，不敢附和先儒而不闕所疑也。況風詩是王者命太師採陳，而行賞罰之典，於《春秋》所取之義尤切，奈何專以無雅爲《詩》亡？自記。

上二句三史之所同，下一句則裁自聖心。故講者多將上二句輕抹。豈知夫子垂世立教，不寓之他書，而必修《春秋》。蓋他書爲空言，《春秋》則有二百四十餘年之行事，因而著其是非褒貶，則比之空言者，尤爲深切著明。不是說夫子實行王者之事也，《書》仍舊是空言，但《書》中有許多行事在耳。如此則「事」、「文」兩字，固不可輕略。況「事」是桓、文王降而霸，「史」是《春秋》。周禮在魯，俱隱隱與王迹事相關，乃義之所由起也。自記。

孟子所謂「天子之事」，猶云天子之史也。諸國皆自爲史，以記一國之事，而夫子乃尊周，故爲天子之事。問：「何言其事則齊桓晉文？」曰：「其事，《春秋》之內事也。天子之事，作《春秋》之事也。河陽之役，晉文之事也。天王狩于河陽，天子之事也。」

所謂義也。」

「其義」，「其」字亦非指《詩》，亦非指《春秋》，懸空對上兩「其」字說出，是謂《春秋》中所有之義也。畢竟此義是何處取來，夫子亦未說破，隱然是正王道、明大法，從三代盛王得來的。自記。

曰「侵」，則掠境未深；曰「追」，則歸師不遏，故四矢禦亂而足以反命也。使斯死黨背公，則又何足爲「端人」乎？自記。

起句「天下之言性也」，便隱然有許多智者在其意中。蓋敢於言性者，皆其以智自命者也。孟子言，性說如此紛紛，以我觀之，亦但以「故」言便是了。「而已矣」，言不必深求也。「爲其鑿也」，便是惡其以穿鑿言性。雖「行水」一轉，似是以行事言之，然惟其見性之差，是以行事之謬。言行原非二物，況禹之「行水」、「行所無事」，正言其

深明水性，非獨以「行」說也。下節「苟求其故」，「求」字亦是就知見上說。自記。

以惻隱驗仁，是以故言性也。但惻隱必以孺子入井，自然生心者爲據，方得其真，所謂利也。若既參以人僞，如納交、惡聲之等，則非利矣。因有納交而惻隱，惡聲而惻隱者，遂據之以詆人性之仁，非鑿而何？清植。

文問「千歲之日至」。曰：「說者多指前邊的曆元，某意却要指後邊之日至。苟求得前邊已然，便以後『千歲之日至』，可坐而致」。此章不曰『吾之言性』，而曰『天下之言性』，蓋謂告子、荀子輩也。天下人之言性也，見不好人多，便云性惡；見有生來善，生來不善者，便曰有性善、有性不善；見人可爲善，有改而不善者，便曰可以爲善、可以爲不善。不知故者以自然出之者



爲本。今夫水，順流而下，是故矣；若『過類』、『在山』亦以爲故，則非矣。『所惡于智者，爲其鑿也』，『鑿』字對『利』字說，行所無事則利矣。』世遠曰：『以此節言之，語氣則得矣。論通章，則末節有『苟求其故』句，仍以朱子說爲順。』曰：『末節之『故』，即包『利』字在內，以第二節已說明也。然難云苟求其『利』，故仍曰『故』。』問：『『日至』自然是冬至。』曰：『不論冬至夏至，總是曆法得『日至』便都定了。』

「自反而忠矣」，而曰「於禽獸又何難焉」，便微有責人之意，故章末復引舜以爲準則，蓋舜終身責己，終無是我非人之見，曰「如舜而已矣」，則依然自反之初心也。張子曰：「學至於不尤人，學之至也。」便是此意。清植。

齊人餽女樂，孔子官亦不小，不聞上一

諫章，出一諍語，而借燔肉即行，何太愒然？却得孟子發揮出來。蔡虛齋以爲「孔子以小故而去，自己擔著些不是，正是他不欲苟且而去，以歸過君上處」，說得甚有意味。如「父母之不我愛，於我何哉」？虛齋解云：「我竭力耕田，不過是供我子職之常，本無可以悅親者。不得乎親不可爲人，不順乎親不可爲子，畢竟父母不愛我，我將何以爲人爲子哉？」此方於「而已矣」三字有情，說得「怨慕」意出。大凡前輩解書，雖不必盡當，時有紆折處，要是一團忠厚悱惻之心。

「其子之賢不肖，皆天也。」「天」字，似以氣數言；「天之所廢」，「天」字似以天心言。然要之，皆氣數，而天心存乎其中，如堯舜之有敗子，仲尼之不遇其君，氣數之不幸也，天心亦不得已而廢之。夏商周繼世

有人，是氣數之幸也，天心亦因而不廢之。主宰之天，與氣化之天，是一是二，此處要看得活。自記。

以天下爲己任，自耕野時便如此，所謂「志伊尹之所志」也，不可單就應聘上看出自任。自記。

前一「豈若」，後三「豈若」，時講說來，竟似伊尹有兩箇舌頭。伊尹一片心腸，只是以堯舜之道爲主，初時猶未卜得湯之果可與爲堯舜否也，則毋寧畎畝而堯舜之道自在。及見得確，信得過，則又何如親見之爲愈？俱是實情。清植。

「吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。」兩「聞」字亦是折之以理，非據傳記說也。自記。

謂金玉爲罇鐘特磬，將作樂而擊鐘以先之，樂終則擊磬以止之，經中無此語，惟

注疏有之。考《虞書》「戛擊鳴球」，《商頌》「依我磬聲」，是磬亦所以始樂。某思金玉恐即是編鐘、編磬。鐘磬有頌鐘、頌磬，所以綱紀人聲也；有笙鐘、笙磬，所以綱紀笙聲也。金石在八音中，實爲綱紀。每一句以鐘聲領頭，衆音皆隨之，如鐘聲是宮，羣音隨之而宮。鐘聲長，有餘韻，韻將歇而磬以止之，是謂始終條理。鐘磬之鳴，相去不遠。每字每句，皆有始終之義，如孔子一言一動，皆有始條理、終條理；如射然，每矢皆有中有力，無四鍬未發用一巧，而四鍬既舍用一力之理。問：「如此說與『集大成』合否？」曰：「八音全用，便是『集大成』。注中一音獨奏，蓋如『取瑟而歌』、『擊磬于衛』之類，然非作樂，樂則無一音獨奏之時。」問：「或逐字逐句，用編鐘編磬，起調畢曲，用罇鐘特磬，亦未可知。」曰：「要有

憑據方好。鐘鼓奏《九夏》始用鐃鐘，朱子或沿古人成說而用之，然不可解。」

大國地方百里，積實得一萬里也。七十里者，積實惟七七四十九，得四千九百里，是於大國殺十之五而強。五十里者，積實惟五五二十五，得二千五百里，是於次國又殺十之五而弱。自記。

「交際」章前說交際，後說行道，似不相照應，然却有關通之意。聖賢之交際，不嫌委曲通融者，總是汲汲行道，欲以濟世也。「爲之兆」，朱子說得是，是聖人自示以道可行之兆，即指「獵較」。既示以兆，「而不行，而後去。是以未嘗有所終三年淹也」。今人都說是見道有可行之兆，「爲之」二字都解不去。朱子解「見行可」云「見其道之可行」；解「際可」云「接遇以禮」。如此是見可行，不是見行可；可際，不是際可。「見

行可」，是自見行道之可，非累世不能殫，道大不能容也。「際可」，是自見交際之可，非絕人逃世，不近人情也。「見行可」，或可謂之「仕」，至「際可」、「公養」，亦謂之「仕」者，總欲仕也，皆是解「爲之兆」。「公養」乃是飢餓於我土地，周之亦可受也，免死而已。然使出公委國以聽，夫子即爲之正名定分，而且爲東周矣。此二段皆與前「交際」相應。凡文章未有不前後照應者，孟子尤然，如「養氣」章是從「行道」說起，後遂說「知言」、「養氣」，不復顧前，至末迤迤邐邐，說到「得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下。行一不義，殺一不辜而得天下，皆不爲也」，却收繳起處。

「見行可」三字，近來都說錯了。見者，示也，示人以吾道之可行，此之謂「見行可」，即與上文「爲之兆」是一意。「爲之兆」

者，示人以端，使知吾道非迂遠而難行也，兆足以行而不行者，小試其端，吾道果非迂遠難行者矣，而人猶不行也。自記。

「爲之兆」，「爲之」二字緊粘孔子，乃是孔子「爲之兆」。「見行可」，「見」字即「爲之」字。

「見行可」，明朝人都說是視其君可與有爲，視其臣可與共事，因此連上節「兆」字亦說錯。魯定公、季桓子何嘗比列國君臣好來？「爲之兆」，是做出來，使人知吾道之非迂濶不可行耳。當時抱疑者，多以孔子爲當年莫能究其蘊，累世莫能殫其業，如晏子之云。不知孔子爲中都宰，爲司寇，相夾谷之會，那一處不見效？

萬章好論古，而大抵博觀濶取，未能質之於理，以得古人之用心，故孟子告之，以爲須此等人纔識得此等人。今人論古，大

概如矮人觀場，莫知其悲笑之所自，故惟古人能知古人，亦如前之取友云云也，作尋常論友便不切。自記。

萬章是好古之人，一切裨官野史都記許多，却不知其人連大禹、伊尹、孔子都疑惑一番，孟子就他長處引誘他，前一節正是起下一節。不知古人，但觀今人，如善蓋一鄉，始能友善蓋一鄉之士，善蓋一國，始能友善蓋一國之士，善蓋天下，始能友善蓋天下之士，非自己身分與之一樣，焉能知其人？然則尚友古人，亦須是有古人身分。兩面夾出正意，作求友說不是，以上節爲友盡鄉國天下之士尤不是。

告子便是佛學，故孟子辨告子詳於楊、墨，以其能推性命之說也。韓氏僅知孟子之闢楊、墨，不知後世釋氏之弊，於告子辭而闢之，無餘蘊矣。自記。

問：「程子謂『孟子言性是極本窮源之性』，既是極本窮源，似不應以人物兩兩較量。」曰：「然。《易》言『繼之者善』，乃明道所謂『人生而靜以上不容說』者，是極本窮源之性也。言『成之者性』，乃明道所謂『纔說性時便已不是性』者，然後人物異，而善不善分焉。是則孟子言性，正就形生神發以後言之。」鍾旺。

孟子所謂性善者，單指人性。如是統論萬物一原之性，則不應云「異於禽獸幾希」、「違於禽獸不遠」，且云犬牛與人異性，犬馬與我不同類矣。既是單指人性，便是以其得氣質之正，而為萬物之靈。孟子論性，又何嘗丟了氣質？如以人性未必皆善為疑，則正是好參尋孟子本意處。我與堯舜同類，不與禽獸同類，禽獸做不得我，我却做得堯舜，便是性善，何必十成至善而後

謂之善哉？自記。

告子議論許多破綻處，孟子不投間抵巇以窮其說，而却似隨其言下酬酢然者，須知聖賢本心，是欲救拔其心術之失，非以取勝也。「我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者，豈好辨哉？」便是其自道處。自記。

「杞柳」諸章，要知孟子節節是開之悟之，不是辭之闢之，得此意，然後諸章之詳略淺深，節節有味。今人例作折辨口氣，反有許多罅漏處。自記。

杞柳之性，水之性，人之性，只是一性。犬之性，牛之性，却非人性。此孟子善言天命、氣質處。自記。

此章告子言性之蔽在兩「決」字，亦猶前章之蔽在兩「為」字，既有所矯揉安排，則非性矣，故孟子以戕賊搏激之說曉之。自記。



「生之謂性」章，朱子云：「以氣言之，則知覺、運動，人與物若不異；以理言之，則仁義禮智之秉，豈物之所得而全哉？」某看孟子意不如此。孟子言，你說生就叫作性，如白就叫作白麼？告子曰然。孟子又問，凡生都叫做性，如白羽猶白雪，白雪猶白玉麼？告子又曰然。孟子方說「然則犬之性猶牛，牛之性猶人與」？不分理氣，氣亦不同，犬之知覺運動，亦不同于牛，牛之知覺運動，亦不同于人。

程朱分理與氣說性，覺得孟子不是這樣說。孟子却是說氣質，而理自在其中。若分理氣，倒像理自理、氣自氣一般。氣中便有理，氣有偏全，理即差矣。如人是立生的，禽獸是橫生的，草木是倒生的，便大不同，孟子只說人性，故曰「性善」。人形氣與物不同，性自與物不同，不是說氣同而理

異。白之謂白，猶云凡生皆性與？告子曰然。羽雪之問，恐其謂生與生還有不同也，告子又曰然。是凡生皆同矣，故折之曰：「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與？」兩節只是一意，不是上節言理氣不同，下節言氣與氣亦不同也。孔子曰「性相近也」，却與孟子說一樣。性無不善，故曰相近，遠者習耳。孟子亦云：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」其權在人也。大約天地之氣，本於天地之理，何嘗有不善？鼓之以雷霆，雷霆是好的；潤之以風雨，風雨亦是好的。只是人物如何稟得全似天地？惟人也具體而微，到底不能如天地，但氣質雖或偏駁，而天地之性無不有，如銀子之成色雖不等，然饒使極低，畢竟陶鍊得銀子出。

告子以凡遇長者便長之，見義之外。

及孟子喻之，季子知有敬之說在吾意中也，故發伯兄、鄉人之辨，以見凡長者未必敬，及以爲皆敬，而又以爲敬，如此轉移無定，可見敬原是在外也。轉移無定意，在弟與鄉人本不當敬處看出，即告子吾長楚長之說，而加一層駁難也。自記。

季子初是外長，既乃外敬，答問間是兩層推究。時講總以因時制宜一語混過，覺辨者解者都没巴鼻。自記。

告子之學，徑似後來達磨，直證無上菩提，不立語言文字。故孟子於儀、衍輩，不置一詞，於楊墨，亦不過以「無父無君」闢之而已。至告子則委曲接引，娓娓不倦，非徒爭勝好辨也。「杞柳」章，告子以性原無仁義，而可以做出仁義來，若然，則杞柳還可做成棍棒殺人，將亦以喻性乎？孟子恐如此駁他，他竟以爲可，是反助其說，而開其

放誕之端，所以只將「戕賊」二字破他「爲」字。他亦覺得爲須戕賊，說不去，因變爲湍水之說，決東則東，決西則西，未嘗戕賊。夫水也，不知爲惡可以言決，爲善不可以言決。但若與他辨「決」字，他便硬說爲善亦須決，所以孟子只順他「東西」二字，跌出「上下」二字，使他自覺得使東西方在上，亦不能決之即流也。告子因取譬不切，遂直指性體，以爲生之爲性。孟子不遽斥其非者，仁義禮智，亦賴知覺運動而行，但是生中有性，不可謂即生即性耳。故問之云：「生之謂性，猶白之謂白與？」曰：「然。」是告子以爲即生即性矣。孟子又未知其以爲生有異類，即性亦有異品耶？抑凡有生皆即生是性耶？故問之云：「白羽之白，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」是凡有生皆即生是性矣。於是

以人與犬牛折之，而彼乃無辭。告子既窮，又復變爲仁內、義外之說者，彼以孟子之學，總是用外面之義，襲取之學，以致錯認爲性，故謂人性雖不同於犬牛，以人而論，食色可謂非性乎？但愛生於心，而宜由乎物，學者但當求仁，不必求義，仍是當竭力於內，不必分心於外之意。蓋佛氏不以仁爲非，惟不肯認義爲內，故至今尚有慈悲修善之說。孟子折之，若直以子今言仁內，何以前言「以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」？彼將何辭以對？孟子却不截斷，以爲彼既以仁爲內，已屬可喜，姑且留下此句，只問他何以謂義外也。及得他「彼長而我長之，猶彼白而我白之」之說，却當指出「敬」字來提醒他矣。孟子恐怕說出「敬」字，他便以長與敬混作一團，索性破除，概以爲外，便鏟絕根源，所以又藏過「敬」字，

只就「長」字詰問他。長馬不用敬，長人用敬，意已隱躍在內。又就他「彼長而我長之」句，摘出「長之」字，曰：「長者義乎？長之者義乎？」告子乃以愛與長爲有不同，而強分內外。夫吾弟固當愛，何至秦人之弟便不愛？假令吾弟飽食無病，而秦人之弟飢餓濱死，則必輟吾弟之食以食之矣，豈有不愛之理？孟子亦姑不與理論，只就「長之」一面駁他。炙之在外，猶長之在外也，耆之之心在內，猶長之之心在內也。「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙」，猶「長楚人之長，亦長吾之長」也。然則耆炙之心，亦從外而得與？告子言「長楚人之長」，孟子破之，却言「耆秦人之炙」者，因彼有不愛秦人之弟之語，故用秦人以影切之。不但長之非外之理明，即秦人之弟之亦當愛，其理已隱躍於言中矣。「孟季子」一章，尤爲

要緊。「行吾敬，故謂之內」。公都子之言極是，但因此季子遂抓住「敬」字，一并破除。

孟子之駁告子，不肯輕易提出「敬」字，正以此耳。然季子之意，以為所敬在兄，而所長在鄉人，即將所敬之人放在一邊，而別長一人。是敬雖可以云內，而不能不掩於鄉人之長。長之起於鄉人之長，而所長者又非所敬，則是由外轉移，非內可知。其病在不以長為敬，故孟子復為兩問，逼出「彼將曰『敬弟』」、「彼將曰『敬叔父』」，跌明兩「敬」字，然後曰：「庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」斯須之敬在鄉人，猶斯須之敬在弟也。鄉人斯須之敬，敬也，為在內，則長鄉人之長，亦敬也，惡得謂在外乎？季子至此，尚蠻執前見，更欲兜底破除，以為敬因位而在，則敬亦在外，公都子乃以「飲食亦在外」折之，理甚精當，直駁到「食色，性

也」。若以此為在外，則「食色，性也」亦在外矣。

「才」字當依程子作氣質說。孟子非不知有氣質，顧以為天性在人，非氣質所得而拘。其以不善罪氣質者，實非氣質之罪。何則？就其氣質之所至，盡其力而果不足焉，然後可以歸之罪耳。今人原未嘗竭才，而曰「未嘗有才」，故曰：「非才之罪也。」如近講說「才」字太影響。自記。

讀書字字挑剔，是孔子正派。孔子《小象》與《春秋》，翻來覆去，不過幾箇字，然無窮道理俱在裏面。讀《詩》亦是此法，如說《蒸民》之詩，只添兩箇「故」字、一箇「必」字、一箇「也」字，而語氣已極醒露。平常說「有物必有則」，故人秉為常性，自然「好是懿德」，是將「民之秉彝」連下句說，却是錯了。夫子言「有物必有則」，是乃人之秉彝

也，所以「好是懿德」，「故」字顛在下面。可知「民之秉彝」，是連「有物有則」說來，語意甚妙。「天生蒸民」二句，是命；「民之秉彝」，是性；「好是懿德」，是情。問：「上『故』字作何解？」曰：「承『天生蒸民』來，言不受命而爲人則已，既有物必有則。是如此口氣。」

「犬馬之與我不同類」，自其耳目口體而分，故其心性亦異。《禮運》、董子皆察言之。故「牛山」章所云，不可以喻言看過。自記。

「牛山」章，於《尚書》人心、道心，《中庸》已發、未發，《大易》消長剝復，靡不顯闡，却只就人心當下指點。變前文之雅奧，躋行路於聖域，先儒所謂「亞聖」之才是也。自記。

張、程補出氣質之性，其實熟看《孟

子》，亦不必補。孟子曰「非才之罪也」，「不能盡其才者也」，「非天之降才爾殊也」，才即氣質之性。人之才質不同，有偏於仁者，有偏於義禮智者；有不足於仁者，有不足於義禮智者；要未有全無仁義禮智，及仁義禮智之闕一者也。如五味調和，不鹹，是所人之鹽少，非全無鹽也；不酸，是所人之梅少，非全無梅也。人雖才質稍遜，奮勵擴充，自不可限，故曰：「非才之罪。」人一能之，己百之；人十能之，己千之，雖愚必明，雖柔必強，此所謂「能盡其才者也」。舍而不求，以至相去之遠，何嘗自盡其才，而乃以罪才乎？孟子所說，皆是人性，不合物性言，故曰「人皆有不忍人之心」，「今人乍見孺子」，「人之有是四端也」，「人皆有之」，「其好惡與人相近也者幾希」，「是豈人之情也哉」？天以一理化生萬物，物與无妄，雖



人物所同然。人得五行之秀，受天地之中，所稟之性獨全，與天地一般，故曰「三才」。如虎狼，則但知父子而不知有君臣；蜂蟻，則但知君臣而不知有父子。惟人雖才質不同，皆可反求擴充而得其全，故曰「聖人與我同類者」，「若犬馬則不與我同類也」。人性皆善，非曰性皆善也；人未必盡堯舜，然人皆可以為堯舜。何也？以類同也。未有犬馬亦可以為堯舜者。「聖人先得我心之所同然耳」。謂之人，則理義之心所同然者，無不可為堯舜。是才質全無權柄，何足為累？此與孔子「性相近，習相遠」之旨融洽無間。特孔子補出「上知下愚」，為更密耳。

所息者，非氣也，仁義之心也。平旦又是日夜中氣最清明之頃，故所息者至此遂發見耳。一念惻隱，便是好與人近而為仁

之心；一念羞惡，便是惡與人近而為義之心。自記。

操存舍亡，神明不測，似乎贊心之神妙，而本意則是發其危微。自記。

既云「心之官則思」，則「先立」兩字，似并「思」字在內。蓋必心得其職，乃稱立也。然注云「若能以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之」，則又似思前更有一段「立」之功夫。蓋思是窮理，以上便是操持。操持者，窮理之根。惟其此心常存，是以事至而常能思。況《心箴》有「君子存誠，克念克敬」之語，則此說是也。自記。

「無有封而不告」，繫在交鄰之後，蓋存亡繼絕如城楚丘之類。<sup>①</sup>注所謂「專封國

①「丘」，原作「邱」，係避孔子諱而改，今回改。下同，不一一出校。

邑」是也。非指本國臣下。自記。

「養氣」章是說理，《告子》篇是說性，《盡心》篇是說命。合之則窮理盡性以至於命也。

《論語》不說出根來，《大學》撮總說，《中庸》捫底便說出。至《孟子》「盡其心者」一章，說得透徹精到，發揮無餘矣。周子《太極圖說》，張子《西銘》，皆不過詳細說一番，非至周、張始發此論也。

盡心知性則「知天」，存心養性「所以事天」，「夭壽不貳，修身以俟」，「所以立命」，說得極平實極精透。錫曰：「此孔子『下學而上達』義疏也。」曰：「然。」

心是出入無時，莫知其鄉的，故須存；性是無爲的，故須養。「敬以直內」，倒是存心；「義以方外」，倒是養性。養性不是空，空守靜之謂，大概寡欲是存心，充無穿窬，

充無欲害人，擴充四端，却是養性。

「盡心」數章，是孟子傳曾、思之學之丹頭。「萬物皆備于我」句，曾、思不曾說出。注中「大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具於性分之內」。所謂性分，即仁也，故結出仁字，曰：「求仁莫近焉。」仁者生理，君臣父子，事物細微，何者非此？「誠」是箇虛字，只是實實有此，即五常「信」字。「仁」是一箇生意周流滾熱的，甚麼道理都離這箇不得。注將「反身而誠」兩節分安勉，亦好，但以孟子之意求之，似不須如此說。反之於身，不自欺而自慊，「仰不愧」，「俯不忤」，「樂莫大焉」，以心而言也；「強恕而行，求仁莫近焉」，以事而言也。恕本不容易，子貢曰「吾亦欲無加諸人」，程子說「無」字太自然。「無」字亦與「毋」通，況有「欲」字，子貢原未嘗說他已

能。「非爾所及」，就是說此「強恕」之事，何容易言？故及其問一言，即告之以「恕」。若恕是子貢所已能，夫子曷爲告之？「克伐怨欲，不行」，朱子謂不行到底有在那裏，只是不肯形顯出來，所以不是仁，仁是根株皆盡。固是，然只就大分上論之亦得。仁之體却是生意周流，「克伐怨欲」固然不行，其生意流行安在？冷冰冰的不見有仁也。夫子不肯與人言仁體，只教人用心于內，苟心内存，便自見得生意周流。

「待文王而後興者，凡民也。」何以不說他人？文王終日以作人爲事者也。《清廟》之詩，說文王之德最明，「濟濟多士」，皆秉文王之德，所「對越」者，文王在天之神也，所「駿奔走」者，文王在廟之主也。

「德、慧、術、知」，「術」字是所作的事，所謂「以四術造士」。孟子亦說術不可不慎

也。「德」字在內邊說，「術」字在外邊說，內之德有靈慧，外之術有智思，如以德業對舉一般。

「安社稷臣」，只知社稷爲重，「天民」，却見得百姓要緊。要匹夫匹婦無不與被堯舜之澤，實實見到「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺」一段道理。問：「大人亦不過是天民見解，不能更高了。」曰：「其根本見識，天民與大人一樣，只是『正己而物正』。是盡其性，則能盡人物之性。贊化育，參天地，天民者，正己而正物者也；大人者，『正己而物正者也』。」問：「社稷臣功豈不及于百姓？」曰：「如霍子孟與民休息，天下富庶，豈無恩澤及民？只是起念爲安社稷耳。即事君人者，豈無有益社稷之處？只起意爲容悅耳。」問：「容悅不過是鄙夫，孟子爲何與後三項人並

舉？」曰：「容悅之臣，不是鄙夫，如張安世一輩人，他亦有他的德行學問，但止知『事是君則爲容悅』耳。」

登東山、泰山，即孔子登之也。截斷「孔子」二字不得，將「孔子」連下作譬喻亦不得，是在借喻作正意，斷續其文意觀之耳。自記。

「登東山而小魯，登泰山而小天下」，凡人亦是如此，因孔子有此事，而借之以立言耳。注中「所處者愈高，則視下愈小」，是說登山，不是說孔子。

鄭重「孔子」兩字，固是，然畢竟東山、泰山是何人登？「孔子」字逗斷，而下方作喻言，則文意不順矣。以「瀾」字、「照」字便當本固非，直以爲流末，而由此以觀本者亦非也。二字乃水與日月之所以不息處，必有本者乃能不息，不息，乃能放乎四海，經

乎八紘。故觀於湍瀾繼照，而其源本可知，而爲學者之不可以舍乎晝夜明矣。自記。

「觀水有術」節，注云：「此言道之有本也。」王肯堂曲思成解，謂聖人之道之本不可見，觀言足以知道；水與日月之本不可見，觀瀾與容光則知其本。是非言道之有本，乃是言道有末，始足以見本也。某向來以爲觀水其術不一，「觀其瀾」，瀾即本也；「日月有明」是其本，故「容光必照焉」。如此看，是「觀水之術」對「容光必照」，「必觀其瀾」對「日月有明」，兩「必」字語氣全不相應。近思之，方得其說。蓋「瀾」與「容光」是「水」與「日月」中間一段，論水之本爲山澤之氣，日月之本爲陽陰之精，水之極放乎四海，日月之極普照萬方。今但觀其湍急不已處，看其但可受光無不照入處，知非有本不能如是，「本」字意在「觀水」、「有明」

內。「瀾」與「容光」乃對「成章」意，「成章」非道之本，亦非道之極，但非有本必不能「成章」，「不盈科不行」，正是此意。「原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是」。可知盈科後行之因有本矣。

「瀾」與「照」不是大處，亦未是本處，蓋所由以觀本者。但觀斷港絕潢之水，必無潏迴急湍，而雷電燭影之光，不能幾微畢照，則知「瀾」與「照」之可以觀本矣。蓋有原泉，必有混混不舍者；有積精，必有光景常新者。此是有本之驗，從此盈科而進，便放四海。然則「光」「瀾」正對「成章」。自記。

無源之水必無瀾，瀾者，源頭活水來也。自記。

聖人之應變無窮處，即水之瀾也，聖人之無微不入處，即容光之照也。觀此，非有本者能如是乎？

「鷄鳴而起」，說到平旦之氣上去，便不是，猶言五更頭起來，做此事便是舜之徒，做彼事便是跖之徒。不單是雞鳴時如此，從此時做到晚，為善為利，直是去做，不獨是念頭。「雞鳴而起，孳孳為」七箇字都同，只「善」、「利」一箇字不同，明人若以為利之精神才力去為善，就是舜，並無難處，乃是孟子緊醒喚人回頭語。

丑不是欲孟子貶其高美，欲孟子使己幾及其高美耳。又非以其立教之高，而謂如天不可幾及，正謂其立教之循循有序，而苦於高美者速至之無期，如天之不可幾及耳。蓋有好高躐等之病，故孟子告之云云。自記。

「愛」字、「仁」字、「親」字，須見得聖賢字眼的實處。「愛」與「親」本由「仁」出。此三字如何分別？一視而同仁，「仁」亦可說



在物上；「仁」「親」以爲寶，「仁」亦可說在「親」上。如何謂「愛之弗仁」，「仁之弗親」？「愛」是在一節上說，「仁」是全體說。

孟子說箇「物」字，禽獸草木皆在內，無論犬羊雞豚不忍輕殺，布帛菽粟不敢妄費，就是魚蝦之細，以至草木瓦石，當其用時，亦有不忍糟蹋他的念頭。至「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，雖有人己之分，而老幼總是一般，竟與我同類，所以下箇「仁」字。「仁」字已極親切，「親」又是「仁」之發用最初極醇厚處，如有子「孝弟爲行仁之本」之說。三字不可說得大相懸遠，如時文云「愛之而已，而仁弗存焉」，便說不去。君子於物非不欲仁也，竟待物如民，有何不好？勢有所不能。於民非不欲親也，竟待民如親，有何不好？勢有所不能。盡天下之老者而皆爲之昏定而晨省，冬溫而夏清，

豈非至願？其勢能乎？不能。所惡乎墨氏者，爲其創爲勢不能行之教，及不能待天下之老者盡如其親，反薄其親以就之，此爲可惡耳。

「天生民而立之君。」若不爲民，立君何爲？孟子一言道盡。曰：「得乎邱民而爲天子。」窺見此意，覺得湯武之應天順人，方有把鼻。

「口之於味」章，是辨性命之說，而所以順性命之理者，在其中矣。只看兩「不謂」字可見。性也、命也之性、命，是世之所謂性命，以氣言者；有命焉、有性焉之性、命，是君子所謂性命，以理言者。「有命焉」，非但貧賤者有定分，不可強求，即富貴者亦有定分，不可踰越，此之謂理也。性之不與命二，命之不與性二，是性命之真也。以窮其欲者托之性，而已非命矣；以盡其理者歸

之命，寧有異性乎？要須看得性命合一，則不至惑於嗜慾氣質之說，而性命之理明矣。自記。

「養心」，「心」字是義理之心，非但虛靈之心也。寡欲是就現成說，其所以寡欲，則自持敬克己中來。自記。

汝楫問「養心莫善於寡欲」。曰：「心、性、情一一分析，是宋儒因異端邪說混爲一區，牽纏支離，學術大亂，不得不如此分析明白，孔孟時無此也。大概孟子說心即是說性，如『良心』、『仁義之心』、求『放心』、『仁，人心也』、『惻隱』、『羞惡』、『辭讓』、『是非』之心，都是如此說。人心得其正，便是道心。」

明言自堯舜至湯，自湯至文王，自文王至孔子，中間却添出許多見知來，則其致意在見知可知矣。側重自是語勢，非逆志而

爲之辭也。自記。

「由堯舜至於湯」章，是說道在天地間無有歇時。只寬寬說。伊尹在莘野，便樂堯舜之道，太公一出來，便與文王爲師友，何嘗學於湯文？且聞知亦不消借重見知也。

榕村語錄卷之六終

## 榕村語錄卷之七

### 中庸一

「中庸」二字，程子以不偏、不易、正道、定理詮解，固妙，但只就道理上說，尚該補出箇頭來。人性便是道理的頭。《書》云「降衷于下民」，「衷」即「中」也；「若有恒性」，「恒」即「庸」也。

理氣先後，朱子辨之詳矣。乃「天命之謂性」句注云「氣以成形，而理亦賦焉」，語意似未圓。清植。

「率性之謂道」，人多講似孺子入井，怛惻生心意思。此乃仁之端，非「道」字本位。

此句只平平說去：吾性中有仁，率之遂爲父子之親；吾性中有義，率之遂爲君臣之義。大抵在天謂之命，在人謂之性，在心則謂性，在事則謂道。

明代人看書，還是王守溪看得是。「道也者」三句，人多另看，不與下節對，只因總注首言「道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離」，遂誤以此三句爲對上節。不知「道之本原出於天而不可易」，原只說「天命之謂性」，「其實體備於己而不可離」，便是說「率性之謂道」。「道也者」節，自與下節對。惟守溪文是如此。

《中庸》首章注，是朱子傳絕學處。「戒懼」、「謹獨」兩節，則不用程子之說，而竊取濂溪「誠幾」、「乾損益」等章之意也。《文集》中《中庸首章說》，又以「敬以直內，義以方外」分屬直透下「未發」、「已發」，理益精

矣。近講多在動靜兩字上下注脚，不知尋到誠、明、敬、義聖學源頭。自記。

「戒懼」、「慎獨」，講家多分動靜，朱子實無此說。靜時可云未須省察，動時豈得全無存養？存養不過將心提起，存在這裏，不獨靜時爲然，動時亦須提醒以爲省察之根。直內方外亦然。內，心也，敬以直其心，徹上徹下，無所屈撓；外，事也，到得處事，均齊停當。義是有頭尾的，敬是無頭尾的。「致中和」節注云：「自戒懼而約之，以至於至靜之中無少偏倚，而其守不失。」却將戒懼自動處說起，如有所感觸而懼。自此而收斂之，以至於未發時一無偏倚，而工夫不間斷，則「極其中」矣。「自謹獨而精之，以至於應物之處無少差謬，而無適不然」，是自將動處說起，自獨知之地，省察其善惡，至於酬接事物、喜怒哀樂無不中節，

則「極其和」矣。誠明忠恕，尊德性，道問學，以義制事，以禮制心，存誠謹幾，皆是此段話頭。知得此義，讀儒先書可以一線穿去。

問：「『戒慎』兩節，都是說『須臾』否？」曰：「『須臾』二字，正挑剔出『不睹』、『不聞』來。『須臾』對『見』、『顯』，『是故』對『故』字，『戒懼』對『慎獨』，雙雙對對，不得以『須臾』括之。『戒懼』是『敬以直內』，『慎獨』是『義以方外』。當『戒懼』時，只是敬而已，初未別出邪正、公私、是非、善惡，至一念之動，便須自省：是公是私？是邪是正？應一事，便須自省：正當否？有差錯否？大抵心貫動靜，事有終始。靜時戒懼之心，至應事時，依然以此爲本。『慎獨』則自發念時始，至於事已，此心便休。存養省察正是如此。」

「戒懼」以心言，「慎獨」以事言。提醒此心，不使昏放，便是存心。然睹聞處，此心未必昏放，至不睹不聞，則放下者多矣。君子戒懼之功，必連此不睹不聞之須臾無不透徹，然後爲密。不睹而戒慎，則睹可知；不聞而恐懼，則聞可知。戒懼是動底字面，用於不睹不聞，見君子連這一點都透過了。「莫見乎隱，莫顯乎微」，言莫以隱微爲可忽也。己所獨知，莫見莫顯，況由此潛滋暗長，勢必至如見肺肝。顯見須兼此二義方備。

「戒慎」二節，不可分動靜。道是率性的，性乃是人人同有、時時流行的，如何可離？然謂性不可離便可駭，故曰：「道不可離。」

「戒懼」節，固是以不睹不聞該睹聞，然不覩聞者，即所謂未發之體，而性之真也。

「天下之大本」在此，則敬以直之者，固所以立「天下之大本」。周子「主靜」之學，所以不可訾議者，其淵源出於此也。自記。

「戒慎不睹，恐懼不聞。」若說睹固當戒慎，即不睹亦要戒慎；聞固當恐懼，即不聞亦要恐懼。轉似不睹不聞是帶說的，雖與上「須臾」意合，與下「大本」意却不合，將此處說得太重，又與「須臾」不粘。先輩有文甚好，先說豈獨睹聞當戒懼，即不睹不聞、須臾之頃亦要戒懼，此而不戒懼，則性命於是乎息矣。乃說人勿謂此不睹不聞止須臾而已，萬化之源在焉，如之何其可忽耶？兩邊都說到。

「道也者」節，是在性上做工夫，本文却就「道」字說起，故注云：「道者，日用事物當然之理。」先解釋「道」字，接云「皆性之德而具于心」，便已引歸到性上。又曰「無物



不有」，不是指道之散在事物者，乃緊頂「性之德而具於心」一句，言無物不有是性也。無物不有是性，而性體無時而不存，此所以不可放肆而離之也。自《大全》小注以來，解說多錯，遂使「日用事物當然之理」及「無物不有」兩句，皆成剩語矣。自記。

「無物不有，無時不然。」今人都說成無物不有當然之理，如桌有桌之理，椅有椅之理；無時不有當然之理，如說話有說話之理，飲食有飲食之理。却是錯了。「無物不有」，乃是說性之德我固有之，凡人皆然，因物亦有性，故不言人而言物耳。其曰「無時不然」，乃是言心之體無一刻不流行也，人人有之，時時有之，所以不可須臾離。須臾離之，則性於是斷，天命於是息矣，豈率性之謂哉？「日用事物當然之理」一句，已順詮「道」字，恐人尚在事物上求，故緊接「皆

性之德而具於心」，已是催趨向裏，豈有下文轉說向事物之理？

問「莫見乎隱，莫顯乎微」。曰：「以《大學》『十目所視，十手所指』對看便明。隱，暗處也，以為暗而莫予見，而實『十目所視』，可不謂見與？微，細事也，以為細而莫予摘，而實『十手所指』，可不謂顯與？」  
清植。

以「敬」格天心，以「恕」平物情，是中、和、位、育實事，《朱子語類》中有此意。《章句》渾涵，故人多就虛理上說。自記。

「致中和，天地位焉，萬物育焉。」皆是實事，今人只以感應虛理言之。注中「吾之心正，天地之心亦正；吾之氣順，天地之氣亦順」，包得大，即感應亦在其中。心不正則不能收斂安靜，勢必攪擾紛更，天地如何得位？能致中，則君君臣臣，父父子子，天

地豈有不位？致和，則數罟不入，斧斤時入，《月令》中許多事件，無不按節合拍，萬物豈有不育？問：「『致中』如此說，恐與未發有碍。」曰：「『致中』者，敬而已矣。敬則不至於紛擾，其實事是大概定位底意思。」

「君子而時中」，須如注說，「而」字方通。君子之德，只是一片實心，而又隨時以處中；小人之心，是夾夾雜雜，義利紛擾，而又無所忌憚。故世有君子而不必時中者，亦有小人而不必至於無所忌憚者。隨時處中，自然靜時亦中，然在事上說的意思多；無所忌憚，自然行事亦然，然在心上說的意思多。朱子于「君子」補出「戒懼」一層，以對「無忌憚」；于「小人」補出「妄行」一層，以對「時中」，注意不過如此。蔡虛齋乃以「戒懼」爲未發，「時中」爲已發，「妄行」

爲已發，「無所忌憚」爲未發，都是牽強。

「不明」、「不行」，由于智愚、賢不肖，天地間何時無智愚、賢不肖？安得有「明」「行」的時候？却是陸子靜說得好，因道「不明」、「不行」，所以智愚、賢不肖有過不及之差。「費隱」章注說夫婦之知能是一樣，聖人之不知能又是一樣，亦不如子靜說聖人之不知不能，即是夫婦之所知能者爲是。

「道之不行」節，「道」字屬上說。帝王盛世，道行于天下，則智者不得過，愚者不得不及；道明于天下，則賢者不得過，不肖者不得不及。智愚應貼「明」邊，如何貼「行」？賢不肖應貼「行」邊，如何貼「明」？蓋智者聰明有餘，好高務遠，故以道爲不足行，聖人教他在「行」上做工夫，行得久，纔曉得他底聰明都是虛的，其過高處無用。

愚者智慧少，不足於明，然敦樸者轉未必不能行，理宜充其所長，用功于行，以勤破愚。賢者強力有餘，如子路之「聞斯行諸」，却能行，然行得不甚當，他以爲行得便了，故以道爲不足知。聖人教他在知上做工夫，知得確，纔曉得他行的原有不是。不肖雖是不長進，却有小機智，如丹朱之不肖曰「啓明」，非糊塗者，只是不向正道上走耳，既有機智，即當用其所長，使求明道，明得透，自然見得所行之非，亦將歸于正道矣。口氣是言上之道不行于天下也，我確然知其不行矣，何也？智者過之，愚者不及也。使道行，智者焉得過？愚者焉得不及乎？上之道不明于天下也，我確然知其不明矣，何也？賢者過之，不肖者不及也，使道明，賢者焉得過？不肖者焉得不及乎？

非以道之不明不行專歸氣質，蓋慨無

陶冶氣質者，即所謂「世教衰，民鮮興行」是也。至末又歎人之不察，另是一層感慨。自記。

「大知」章，解者多斡旋一語云：舜原不藉資於衆人，却仍然好問好察，所以爲大知。看孟子善與人同，及「若決江河」等語，却就是這等處爲聖人，正不必斡旋那一層。人惟志氣大，故不恥下問，要周知。不肯自小，恥于問而護短者，是志氣小。注書之錯，如此類者頗多。

「中立」，「中」字就事上見，與首章「中和」略不同。「中立不倚」，只是始終中立耳，不必因「和而不流」句，欲作一轉折也。自記。

問：「《中庸》章段，《索隱》章何故截屬下段？」曰：「此章以下，承達德而言達道也。天下有索隱行怪底人，有半塗而廢底

人，不知道安得隱？『君子之道費而隱』，『費隱』一章，正破『索隱』，故曰『察』。『察』則不隱矣。『費而隱』，不是果然隱，言他的隱不是隱，是『費而隱』，『隱』是帶說，不可當實字看，故下文只是說『費』。『遠人』章，是破『行怪』，子臣弟友，何怪之有？故曰『庸德』、『庸言』，『庸』則不怪矣。半塗而廢，是爲外物所撓，所以富貴貧賤以至夷狄患難，不能素位而行。君子無人不得，所以『吾弗能已也』。以下乃言君子之道，只在『卑』、『邇』，所謂中庸也。由妻子而兄弟，由兄弟而父母，即推至於鬼神之微，其道總貫爲一條，而以『誠』字結之。」清植。

講家於「索隱」章末節，以上下句分承兩節，實則隱怪固非中庸，遵道者亦未得所依也，半塗者固易乎世而有悔心，欺世盜名者，其本念亦在見知而已，每句雙綰。自記。

「半塗而廢」，雖限於力之不足，然中庸之道本無難行，苟用力于是，未見有不足者。大抵奪於時，溺於俗，爲是非毀譽所搖動而自阻者多，以其爲時俗所搖動而自阻，則雖謂力之不足可矣。此其人雖未必取必於後世之述，而亦不能忘情於當世之知，「半塗而廢」四字中，已隱隱有此意。故下節遯世不悔，語非無根，但「遯世不見知」，雖對「半塗」者說，而與「後世有述」意極相關。蓋無以異于人而致其知，正是聖道與異端緊對處。惟其「索隱行怪」，所以或「後世有述」，惟其「依乎中庸」，是以或「遯世不見知」也。自記。

「半塗而廢」，不言其因何而廢，却於下節逗出一句「遯世不見知而不悔」，便可知其病根。「索隱行怪」亦是圖「後世有述」，總緣名根不斷耳。若是世人崇尚遵道，彼

必且依附名義，勉強做去。若好尚已乖，不足邀名，彼便改而從俗，所以廢也。

「費隱」章破「索隱」，「道不遠人」章破「行怪」，此書以「中庸」標名，灼知必有此等人惑世誣民，故如此立言。「費隱」章兩用「察」字，對「隱」也；「不遠人」章屢用「庸」字，對「怪」也。「費而隱」，語氣猶言道無所謂隱也，若言隱，乃「費而隱」耳。言「隱」處都是「費」，不是要發明又「費」又「隱」，「隱」與「費」並重也。「造端夫婦」者此道，「不知不能」者此道，「察乎天地」者亦此道。其至高遠者，即其至卑邇者，皆以明其「費」也。注還渾成，至因侯氏語以「與知與能」者為舂米炊飯之類，「不知不能」者為名物度數之類。其意以「不知不能」若說即在日用尋常之中，如何喚作聖人？惟實以名物度數，則雖「不知不能」，不害為聖人耳。豈知

如此却說不去。章首明言「君子之道」，若夫婦之「知能」，不過是舂米炊飯，聖人之「不知不能」，又是名物度數，則是君子之道都成不緊要的物事，而所謂五品之達道，豈反置之不議不論耶？其實夫婦之「知能」，聖人之「不知能」，皆指五倫。是一事，不是兩事。「造端夫婦」已明指出矣。「及其至也」，「其」字即承「知能」之事說，不是兩層。若說聖人於五倫，豈有「不知不能」？却大不然。堯舜之子不肖，周公致辟管叔，相傳孔子、子思皆出妻，聖人之心未必不謂畢竟是我德不足以化之，若強於我者，自然變化有道，所謂「堯舜猶病」，都是此意。連水旱災荒，豈是天地之心？天地亦有不能盡處。然則「不知不能」豈虛語耶？此道之大便莫載，此道之小便莫破，上天下地，無非此理。所以《孝經》云：「事父孝，故事天明；



事母孝，故事地察。「天地明察，神明彰矣。」總言其費，無別所謂隱也。「隱」字還可以說得，故曰「費而隱」。「怪」字斷說不得，豈可曰「庸而怪」乎？故只說「庸」字。

「費隱」章，自程門諸公皆有異論，蔡西山似亦欲以「費」「隱」雙關到底，見於朱子答書者可推也。獨朱子以爲通章皆言道費，是已。然於「隱」字却未免另尋頭腦，故曰：「所以然者，隱而莫之見。」今只用反跌口氣，破除了「隱」字，便見費外無隱，以斥異端索隱之非。似爲天成湊泊，微言莫質，恨未得爲朱子徒也。自記。

「費隱」章從夫婦知能說到天地，若以夫婦之知能爲說居家之道，則「天地絪縕，萬物化醇」，乃是最大道理，如何說「語小」？若說是井臼之類，如何又說聖人「不知不能」？若以與知能爲井臼之類，不知

能爲官禮之類，則子臣弟友之屬乃理中之實體，如何都遺落了？不知夫婦之知能，即子臣弟友也；聖人之不知不能，亦子臣弟友也，一落形器，便不能盡道之分。孔子不能格定哀之非，化三家之僭，周公不能弭管蔡之亂，焉得謂盡其分？就是天地亦不能盡，可見道之費，其實妙處全在此不能盡上。士希賢，賢希聖，聖希天，終身只見得趕不上，聖人兢兢業業，「自强不息」正是爲此，「天行健」亦是如此。夫子所以說「逝者如斯夫，不舍晝夜」。

「費而隱」，「費」字重讀，言道非不隱也，乃眼前都是，蓋「費而隱」耳。道非他，即子臣弟友是也。諸家錯說之由，蓋因夫婦之知能，若以爲子臣弟友，則此事不可謂之小，與語小不符。聖人之不知不能，若以爲子臣弟友，又恐怕說壞了聖人。故以「與

知能「爲舂米炊飯之屬，以「不知能」爲象數名物之屬，豈知天地間除了子臣弟友，更無他道，「與知能」者此也，「不知能」者亦此也，日用之間，瑣碎節目即是小，其根極天命至於神化處即是，大此理漫天漫地，何有空隙？董思白末節文云：「職覆職載，皆鳶魚類；易知簡能，皆飛躍類。」說得極佳。

看書不熟時，越看越有奇思湧出，到熟後漸漸覺得沒有話說。某向問陸稼書：「飛躍即是道否？」曰：「不是。飛躍好的是道，翔而後集是道，自投羅網不是道。」某甚喜其說。今思之，不消如此講，飛躍便是道，自投羅網原不是天之所命，何須剖白。

飛躍未便是察處，要看鳶魚亦自離不得夫婦、君臣、父子、兄弟、朋友之理處。

《上蔡語錄》儘可觀，但頗雜禪機。大約程子語爲上蔡所記者便似謝，爲定夫所

記者便似游，言合其意者便記錄，記錄時又以己意略爲增損故也。「鳶飛」「魚躍」，注中引「活潑潑地」語，便是謝氏所記，這本是禪語，其實滿天塞地，都是此理。虎狼之父子，蜂蟻之君臣，誰使之然哉？故云：「上下察也。」至實之理，有何「活潑潑地」之可言？他本未嘗死，何須言活？

諸家講「察乎天地」處，補足聖人。須云此豈聖人所能盡者，如此則「費」是汗漫無紀之謂，可謂大謬矣。「察」者，「費」也。言雖造化之大，而其道之著察無異於夫婦也。天地猶著察如此，況聖人乎？上文「不知」、「不能」，正見聖人只在「費」上做工夫。自記。

問：「『推之於前而不見其始之合，引之於後而不見其終之離』者，道也。中庸乃言『君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察

乎天地」。然則「君子」二字，不可放過。君子之盡道，始於居室之近，而其極至於事天明事地察。故道無端也，君子之道則造端於夫婦耳。道無至也，君子之道則及其至也，察乎天地耳。」曰：「正是如此。」清植。

愛己責人是恒人之心，然以此心而愛人責己，便是君子之道矣。此可見道不遠於人也。惟道不遠於人，故能推是心者，則去道不遠，此是通章真血脉。張子雖分愛人責己、盡仁盡道，然總是一箇「忠恕」，總是一箇「君子之道」耳。自記。

今人說「違道不遠」與「道不遠人」，口氣寥濶，不相聯貫。且從「違道不遠」上，推出忠恕未是自然之道。然則「道不遠人」，亦在離合之間，與「伐柯」者無異矣。捨却對針線路，而尋別節旁枝，安能使經意愜洽？自記。

「不遠」緊對章旨。「不遠」，蓋施己不願之心。反而觀之，則「其則不遠」，此道所以不遠於人也。就此勿施之以推吾自盡之心，此所以「違道不遠」也。自記。

盡其道之謂「行」，亦盡其道之謂「自得」，非無往不樂之謂。自記。

「正己而不求人」，緊幫「在上不陵」，「在下不援」，「不怨」「不尤」，緊幫「無怨」，皆是申足文意，絕不費絲毫層折，只于「不求」「無怨」處轉得分明，則不願外之理，心迹俱合矣。「不求」又根「行素」來，「無怨」又根「自得」來。自記。

鬼神非理非氣，而在理氣之間，在人則心之神明是已。程、張所謂天地造化、陰陽二氣者，是這箇；本文所謂「祭祀如在」者，亦是這箇；體於人心爲人心之鬼神，亦即是這箇，認得真便看得活。自記。

鬼神雖兼聚散屈伸，然「體物不遺」，則其聚也，「神之格思」，則其伸也。顯處却就聚而伸處見，其微也，可以謂之散而屈，而不可謂之無。此理張子《正蒙》言之詳矣。其以鬼爲屈，以神爲伸者，又就二物分別字義如此耳，實則鬼神皆有屈伸也。自記。

鬼神若說向造化，便無著，即祭祀之鬼神也。聖人說道理，天人合一，若行事不能通神明，不謂之盡性。倫常之道盡，便郊焉天神格，廟焉人鬼饗，皆實理實事。

問「鬼神」章。曰：「天神地祇人鬼，以至四時五行，雨風露雷，一切變化運動，無非鬼神充塞宇宙，故其性情功效爲甚盛。鬼神本無形聲也，然與人心相體而無間，焉有可遺之處？」問：「物即指人心乎？」曰：「無物不體，人在其中，但就人心上說，易得明白。如天命之性，萬物同得，然率性之

道，却須就人說方明。如何見得『體物不遺』？但看『使天下之人齊明盛服，以承祭祀』，是其性情也；便『洋洋乎如在其上，如在其左右』，是其功效也。凡人極舒肆時，說著神明便竦然，此是何故？鬼神與體也。鬼神無間於人心，故能使人『齊明盛服』。人心無間於鬼神，故『洋洋如在』。引《詩》是證此意。以無形無聲言之，何微也？體物不遺，又何顯也？是皆『誠之不可掩』也。」

「鬼神」章「誠」字，說向天命之性原不錯，但覺太深，如只就氣機應感上說，又太淺，鬼神却在理氣之間，兩說皆非恰好分際。此段是說率性之道，總重在人倫上，所以「祭祀」節甚要緊。祖考之精神，便是自家精神，可見天地之神明，便是人之神明，所謂體物而不可遺也，此是實理，故曰

「誠」。上章妻子和，兄弟翕，便父母順，已引其端，下數章推說至于格天受命，而却詳說祭禮，此「祭祀」二字便爲伏案。

人必和妻子、宜兄弟，而後可以順父母、盡人倫，而後可以格鬼神，此上數章相承之意。「齊明盛服，以承祭祀」，則有「如在」、「來格」之感矣，所謂「有其誠則有其神」，「未能事人，焉能事鬼」是也。修德格天，理不過如是，但上數章言其理，而此下則實以聖人，故自大舜、文、武、周公，皆盡孝弟以至於誠神動天、饗先饗帝者，即上順父母、格鬼神之實事也。自記。

孝是大綱，德其一目，不當以孝爲德。然孝，德之本，大孝，非大德而何？蓋孝至能格天處方是大也，緣此說到「大德受命」之理。自記。

「大孝」章，若以孝即爲德，則孝之條件

甚多。「德爲聖人」句，原只與尊、富、饗、保四句並列，若照王姚江以「德爲聖人」爲不虧親之體，尊、富、饗、保爲足顯親之名，德又不與孝爲一，且除了孝，何者爲德？下文兩言「大德」，更不照管「大孝」，又是何說？近看《孝經》，方悟其義，孝爲德之本，盡德之量乃完孝之事。若但能孝於親，而不能始於家邦，終於四海，通於神明，光於四海，此不過宗族鄉黨稱孝而已。必愛敬吾親而因以及人，親親而仁民，仁民而愛物，以至於明天察地，德至此爲「大德」，乃爲完孝之事。若不愛敬吾親而愛敬他人，是無德之本矣，又惡足以語德乎？見得此意，「大孝」、「大德」方有著落。

仁爲五常之本，孝又爲仁之本。仁爲五常之本者，以其爲天地生物之心，而人得之以爲心也。孝爲仁之本者，又以親爲吾



身所自生，良心真切莫先於此也。然則孝是德之本，修德者必先孝，是孝乃德中事，然必修德之盡，乃能完孝之量而可以名孝，則德又是孝中事矣。《孝經》反覆終篇，只說此二意。此章原是以德爲「大孝」之目，故前此深闢以孝爲德之非，正恐礙語氣耳。豈知二義相爲首尾，「大德」不至格天，不足以言「大孝」，然而舜德之大，又豈有大於孝者乎？自記。

因材而篤，自天申之，是指有生而後之天。自記。

尊、富、饗、保，不過是「有天下」內事。不失顯名，亦只從「一戎衣」上看出，只是咏嘆而盛言之耳。自記。

「周公成文武之德」節，講者多以喪葬與祭並論，絕不顧「斯禮也」三字語脉。自記。  
「斯禮也」只是說祭禮。葬是緣祭而

及，喪服又是緣葬祭而及，三者雖俱禮制，就此章言之，則祭爲主，喪葬爲賓。自記。

「父爲大夫」一段，是起下「父爲士」一段，語平而意側。

上云「祖廟」，下云「宗廟」者，凡大祫、時祫，皆合食於太祖之廟，故將祭而必先修之也。若序昭穆于祖廟之中，則列宗羣廟之主皆在，故又變文爲「宗廟之禮」。時解有妄分兩節爲大祫、時祫者，可嗤。自記。

祖廟者，太祖之廟。「宗」如殷之三宗，周之文武世室是也，「廟」則羣昭羣穆皆是。無論大祫、時祫，羣廟之主皆合食於太祖之廟，故將祭必預修之，以爲行禮之地故也。及祭之日，羣廟之主皆入祖廟，則以昭穆序其位次，故變「祖廟」言「宗廟」。「宗廟之禮」句，與「序爵」「序事」等句一例，若以此句籠下則難通。「踐其位」等句，指主祭者說。

「修其祖廟」兩節，只是祭之先後次敘如此，不必以尊親分配。又有分時祫、大祫，及上節爲禮、下節爲義者，皆非也。「序昭穆」，謂是子孫之序。考之經傳，無所證據，蓋只是序祖考之昭穆耳。自記。

「祖廟」節是祭前事。未祭之前，必先洒掃祖廟，「陳其宗器，設其裳衣」，以及羅致水陸之品，皆是要預辦的。至祭之時，羣廟之主皆入太廟，而按昭穆以定其位次，惟子孫之賢者有職事，然後得在廟中，故曰「所以辨賢」。「序爵」，指助祭者說。三句皆當祭時事。「旅酬」則祭將畢而飲福受胙之事。既畢，復燕之于後寢，不敢在廟中，故曰：「樂具入奏，以綏後祿。」「諸父兄弟，備言燕私」。

「序齒」，亦是就尊卑行輩序之，非略去尊卑而一以年爲主也。「獻酬」，當止是主

人之子弟行之，若賓客之子弟，如何亦在廟中？

天地祖宗，是自吾身推而上的；天下民物，是自吾身推而廣的。上頭高一層，則下面濶一層。如只推到父母處，則旁濶只是兄弟，父母生兄弟者也。推到祖宗處，則旁濶便有許多族姓，祖宗生族姓者也。如推到天地處，則旁濶便包得民物皆在其中，天地生民物者也。人不孝於父母祖宗者，安能愛兄弟族姓？不孝於天地者，又安能仁民愛物乎？若真能事天地祖宗父母，則必能以天地祖宗父母之心爲心，此治國所以如示諸掌。自記。

「問政」章說仁義禮智處，後來孟子、董子都如此說，覺得不如夫子之密。仁者，人得天地生物之心以爲心，無此則禽獸之不如矣，故曰「人也」，無所不親，而「親親爲

大」。義者，事理恰當之謂，何處不應當理，而「尊賢爲大」。人倫雖有五，父子兄弟皆「親親」也，君臣朋友皆「尊賢」也，一是天性解不開的，一是人道差不得的，二者盡乎道矣。「親親之殺，尊賢之等」，今人說是仁有厚薄，如父子恩厚，至兄弟便稍薄，由人及物則愈薄了；義有輕重，如君臣義重，至朋友便稍輕，由人及物則愈輕了。不知仁如何說得薄？義如何說得輕？由父子而兄弟，父子全是恩深，一本故也；兄弟便可理論些道理，是自仁而之義，至由人及物，則鄉隣交鬪，可以閉戶，田獲三品，可以充庖，皆制之以義也。由君臣而朋友，君臣全是義重，至尊故也；朋友便可脫略些形骸，是自義而之仁，至由人及物，則交淺者言而不深，獸畜者愛而不敬，皆通之於仁也。仁義往來，而或節之，或文之，故曰「禮所生也」。

此處「尊賢」泛說，與「九經」不同，故先「親親」而後「尊賢」，「九經」則先「尊賢」而後「親親」矣。君子修身，以「親親」爲本，故曰「不可以不事親」。不明人道所從來，則不知自別于禽獸，將何以「事親」？故又當「知人」。繼善成性，吾之性即天之性，不知此何以知人？故又當「知天」。此節又是一路推到智上去，仁義禮又必以智爲先也。竊疑子思當日是因此一章乃作一部《中庸》，故此章前半即是前半部《中庸》，後半即是後半部《中庸》。

「仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。」如今將上句泛說，又「宜」字說作事物之理，下句便不緊切。「仁者人也，親親爲大」，即對「義」說；「義者宜也，尊賢爲大」，即對「仁」說。仁在五倫，何處不是他貫通？大者在「親親」耳。義在五倫，何處

不用他裁制？大者在「尊賢」耳。有夫婦而後有父子，那是頭一層，至於父子、兄弟皆「親親」也，君臣、朋友，皆「尊賢」也。君擇臣，臣亦擇君，朋友同德同術，勸善規過，都是「尊賢」。君臣朋友固是義，難道父母有過，不廢幾諫，兄弟有過，垂涕泣而道，非義而何？到底屬仁一邊，故曰：「父慈子孝，兄弟怡怡。」父子兄弟固是仁，難道君之體臣，臣之忠君，朋友不相欺負，非仁而何？到底屬義一邊，故云：「合則留，不合則去。」「忠告而善道之，不可則止。」所以「親親之殺」，不是殺到薄處；「尊賢之等」，不是等到輕處，殺即由仁而之義也，等即由義而之仁也。「禮減而進」，非與禮背，所謂進者，由禮而之樂也；「樂盈而反」，非與樂背，所謂反者，由樂而之禮也。

「親親」、「尊賢」，重在「親」字、「尊」字，

不如是，則仁義有所虧，性分有所缺，而身不修矣。下「九經」，重在「親」字、「賢」字，不如是，則根本不固，裨補無資，而政不舉矣。自記。

「思修身」節，如《章句》說，迴應上文，理自周密，但必欲說「尊賢」爲「親親」之本，則理頗窒碍。且使智字意不在「知人」「知」字內，而反在「得人」之後「講明」字內，求之密塞而反踈脫矣。此節只是疊下文體，《語類》中明言之。自記。

夫子說「仁」、「義」、「禮」，又說知天知人便是「智」，是有四件。下只說「智」、「仁」、「勇」三件，後又只說「明」、「誠」兩件，末只歸到「誠」一件。此章兩說「一」字，全不爲分解，只說到此便住，「一」是道理的頭，聖人不欲道破。

謙問：「『所以行之者一』，一者，實心

也。德是得之於心，既云『達德』，如何又云『行之以實心』？」曰：「程子謂仁，統言之則包四者，偏言之則一事。仁即是誠，但與知對，則知在窮理邊說，仁在力行邊說，而擇之必精、執之必固處是勇。三者如何不以實心為主？無此則三者皆無矣。」

生、安、學、利，分勞逸便錯。「無教逸欲有邦，兢兢業業，一日二日萬幾」，何嘗逸來？只是生來便識得道理，安然而行，不由父兄戒訓，師友督責，便是生知安行。若因讀書感發而求知，或因父兄師保責勵而求行，便是學利。「從容中道」，亦是從容而中此道也。「惟精」，聖人之生知也；「惟一」，聖人之安行也。精、一豈是恬然無事。人家教子弟，最先要把不思、不勉、從容中道與他講明，非是優游逸獲之謂。試觀堯舜之兢兢，大禹之勤勞，文王之勉勉翼

翼，夫子之一憤一樂，何等惕勵精進！不如此，何以謂之「天行健，君子以自强不息」乎？只是聖人不待有所策勵勸勉，而自能從事於此，所謂「由仁義行，非行仁義」也。若學利則必待策勵勸勉而後然，困勉則又必困心衡慮，徵色發聲而後能作、能喻耳。此最要緊，習見之錯，入其胸中，便為暴棄之根。

「九經」是對哀公說，必令其可行。奈何講家盡以為天子之事，如是則惟有天下者用得著，有國家者無所用之。既非凡為天下國家語氣，且誦此於哀公之前，欲何為也？「無忘賓旅」，侯邦所申，「繼絕」「舉廢」，「治亂持危」，乃方伯之事。至如諸侯無事而相朝，使大夫相聘，厚往薄來，皆邦交之常也。注舉為天下者，見一隅耳。自記。

問：「『不惑』與『不眩』何別？」曰：「『不惑』以見理言，是心上事，故『惑』字從



心。『不眩』以見事言，是目中事，故『眩』字從目。『尊賢』則啓沃有素，其見理也明矣。『敬大臣』則謀斷有資，其見事也審矣。凡目兩視則瞽亂，惟專故明。古人云『人君之職，在擇一相』，貴專也。不然，任左右之耳目以爲察察，適足以自眩而已。」清植。

「尊其位，重其祿，同其好惡。」是三樣「親親」之法。親之賢者，則「尊其位」，其餘親屬，則「重其祿」而不任以事，再疎屬，則吉凶相關，慶弔必通，有無相周而已。若就一箇人說，未有居高位而不食祿者，亦未有「尊其位、重其祿」而不「同其好惡」者。三句連疊說出，下一句幾成贅語。

「豫」字且莫作「先立乎誠」說，只虛說凡事皆當豫辦以引起下節耳。如要與人說這件事，細微曲折，當機問答，如何打點得盡？只是大段須豫定。凡事亦莫泥定「達

道」、「達德」、「九經」之屬。問：「事與行分別。」曰：「事即日用間零碎待人接物之事，行是出之於身而成片段者，即親義序別之行。」

問：「豫是豫立其誠否？」曰：「自然是誠，若不說誠，難道『言前定』，是豫先打點許多話，待臨時說不成？未來的話，如何打點？只是作文字與說書不同，如何先說得出『誠』字？虛齋說下節，言『立誠以獲上，立誠以信友』，還說得去，到下文言『立誠以誠身，立誠以明善』，便覺贅積牽強矣。故林次崕知其非而渾之。凡事指『達道』、『達德』、『九經』之屬，『達德』內有仁，如何說立誠？蓋仁是就行事上說，故曰『所以行之者一也』。」

時講以「道」字括言、事、行，果爾，又說箇「道」字不已贅乎？「道」是平時所習之業，如六藝之類，平常不曾習射、習算，急忙

叫他射、叫他算，自然窮了。古人爲學，不外德行、道藝，藝即道也。如下「三重」章，以動括言行，《論語》以「德之不修」括下三項，皆不是。聖人原分幾款，如何以一句包那幾句？

「誠」如孝子事親，中心愛敬。「明」便有多少曲折，不但是問寢視膳，昏定晨省，如「小杖則受」，「大杖則走」，「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」，都須分曉。苟徒誠而不明，是謂愚忠愚孝。

某人云：「先生言頭尾都是誠，中間必須明，如何？」曰：「德性中原有許多道理，只是離了問學，却亦不能成就。如草木便以實結實，有何不好，必須由根而幹而枝而葉而花，方能結實。但看松子中原有一顆全松，蓮子中原有一顆全蓮，後來根幹枝葉花果，都在實內，何嘗有德性外之問學來？」

掃去問學，便是德性受虧。陸王乃看問學爲外事，觀此，則其學不足闢矣。」

問：「『博學之』一節，似不必說是學利事，困勉何嘗不如此？」曰：「然。即人已百，人十已千，以困勉視學利如此，學利視生安亦是如此。以困勉視學利是愚柔，學利視生安亦是愚柔。『博學之』一節，只是說擇善固執。」

問是問人，辨是自己辨別，非與人辨也。問：「如何是『慎思』、『明辨』？」曰：「思無不通，如天之理應當知其所以然，却去想到機祥禍福術數上，便是不慎。慎是斂而歸之于正，明辨又是辨於幾微疑似之間。如兩說皆善，却辨得一更善者，方是至善。」

榕村語錄卷之七終

## 榕村語錄卷之八

### 中庸二

「性」、「教」兩字，分明即是首章「性」、「教」，注所以分別聖、賢兩等，蓋「性」即「天道」，「教」即「人道」，而聖人則能「盡其性」，賢人則由教而人也。然就一人論之，「尊德性而道問學」，誠而明也，「擇善而固執之」，明而誠也，是「自誠明」、「自明誠」之理自在也。但人人皆須從「性」上做工夫，而聖人則合下所性完具，聖人亦就學而愈明。然「教」却是爲中人設，故講此節者，須於「性」、「教」分際看得分明，而帶出聖賢之等

來，則與上章言天道人道而繼以安勉之意思同。其說並行而不悖矣。若竟將「性」、「教」兩字便作聖賢名號，則大失經意。自記。

自「唯天下至誠」至「純亦不已」是一段，自「大哉聖人之道」至「天地之所以爲大也」是一段。「惟天下至誠」節說「至誠」，「致曲」及「前知」節，是學「至誠」，說「誠」至此已完。下面是解上面底，「誠者自成」至「誠之爲貴」，是申「盡其性」；「誠者非自成己」節，是申「盡人物之性」；「至誠無息」至「悠久，所以成物也」，是申「贊化育」；「博厚配地」節，是申「與天地參」；「不見而章」節，是申「唯天下至誠爲能化」。以下是說天人合一，而以文王結之。「大哉聖人之道」至「至道不凝」，說聖人，是對「唯天下至誠」節。「尊德性」節對「致曲」節，「居上不驕」節對「前知」節，是學聖人。「愚而好自

用」至「不信民弗從」，是申「待其人而後行」，其人要得德位兼隆，方能修德凝道。「本諸身」，照「尊德性」；「徵諸庶民」以下，照「道問學」。此節及「知天」「知人」節，是申「尊德性道問學」節；「世道、世法、世則」及「有譽」節，是申「居上不驕」節：言其不止于保身，而且為萬世法。以下亦是說天人合一，而以孔子終之。文王非不足於道，以其未及制作明備，天德極純，故以德言。孔子豈不足于德？而《詩》《書》《禮》《樂》《易象》《春秋》，道于是備，故以道言。

「至誠盡性」一章以下，朱子分天道、人道，都是硬派，不甚貼合。「致曲」節言至誠可學而至，但用功到得能誠，便形、著、明、動、變化，可與「至誠」一般。「前知」節何以見得是言天道、國家將興將亡？難道大賢以下便不能知道？所引「執玉高卑，其容

俯仰」，初非聖人事也。「誠者自成」章，言天下道理尚多，如何至誠便能盡性？以誠者人之所以自成，而道者人之所當自行也。人無實心，便不成其為人，有實心則道自行。如實心孝，自事親盡其道；實心忠，自事君盡其道，可見「惟至誠，為能盡其性」。誠者，物之所以成始而成終；不誠，物都無了。如無實心孝，便無事親之事；無實心忠，便無事君之事，雖有，亦具文而已，所以「君子誠之為貴」也。「至誠」能盡其性，何以便能盡人物之性？「誠者，非自成己而已也，所以成物也」，此「物」字兼人、物說。成己非他，即吾之仁。吾心之不能自己者，非仁而何？成物非他，即吾之智。將吾心一照，便知物亦如此，如己欲孝，即知人亦欲孝，己欲弟，即知人亦欲弟，言舉斯心加諸彼而已。仁與智皆吾性之所自有也，內

而已，外而物。若是兩樣，便照不見，推不行。惟照之便見，推之便行，故成己與成物，是「合外內之道」。「時措」者，言措之人而宜，措之物而亦宜。不可說措之己，己不可以措言。所以至誠能盡其性，便能盡人物之性者以此。「至誠無息」以下，是解贊化育、參天地。至誠亦人耳，如何便能贊能參？蓋至誠便無息，君子如不息則能久，久則未有不徵，徵則未有不悠遠博厚高明者。化育之及物，以其覆物載物成物耳，而至誠之博厚高明悠久，即所以覆物載物成物也，豈不可以贊化育乎？博厚，地也，至誠之博厚配之；高明，天也，至誠之高明配之；悠久，天地之無疆也，至誠之悠久配之，豈不與天地並立爲三乎？「致曲有誠」者，能形、能著、能明，「至誠」則「不見而章」；「致曲有誠」者，能動、能變，「至誠」則

「不動而變」；「致曲有誠」者至于能化，「至誠」則「無爲而成」。言誠至此盡矣。以下乃言天地雖大，亦只是一誠。不貳者，誠也；不已者，亦誠也。天是如此，文王亦是如此，可見「至誠」便能贊化育、參天地。

說「誠」都是說「性」，故以盡性說起，至盡人物之性，參贊化育，都是一片懇惻，就與萬物一體上說，形著、動變，亦是就德性上說。「自成」注云：「物之所以自成。」「物」是君臣父子之類，即是「道」字，莫認做萬物之物。無此實心，則君臣父子皆虛位，尚何仁、敬、孝、慈之足云？「物之終始」，「物」字亦然。無誠心即無道，故曰「無物」。「非自成己」節，發明盡人物之性。「仁」、「知」皆歸之「性」，故曰「性之德，合外內之道」。載物、覆物、成物，只是說心之及人。至實在行事，都在下段，故下段「三百」、「三



千」、「議禮」、「制度」、「考文」、「祖述」、「憲章」、「上律」、「下襲」，有許多事。

朱子說道理都要完全，「至誠盡性」章便將知、明、處、當都說了，某意只當且就本體上說。人性皆善，竟有私意蔽錮，至視父母兄弟如陌路者，此豈無人性？只是不盡其性耳。「至誠」不忍人之心充滿于中，不能自解，纏綿悱惻，無絲毫隔閡，「老吾老」、「幼吾幼」，所謂「成己」之「仁」也。我如此，知道人亦如此，並知道物亦如此，「親親而仁民，仁民而愛物」，所謂「成物」之「智」也，皆「性之德」也。故「盡其性」便盡人物之性，「至誠」數章且只如此說，所謂「肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天」者。至知、明、處、當意，須到「大哉！聖人之道」一段方說，纔各安其部位。

論「茂對時育萬物」，則「化育」是人物

之根；論「盡性」，則由吾性以盡人物之性，由盡人物之性以「贊天地之化育」，是一路透上去。

「致曲有誠」對「至誠」，「形」「著」「明」對性之盡，「動」「變」「化」對人物之性盡。自記。

以「前知」節為申「贊化育」、「參天地」之義，極有實際。蓋自盡性、盡人、盡物，以至贊化、參天，節節皆有本分實事。理雖一而分則殊，不可一滾混說。自記。

「前知」原是吾儒事，只是知其理，不是知其事。如久陰必晴，久晴必陰，這是理；知道某日有雨，某時有風，這是事。事如隔壁人說話，如何聽得見？所以佛家說在屋裏能知屋外事，便是野狐禪。陸子靜《答陶贊仲書》最高明，五經四書所說天命，指後天的多，都是說作善降祥，作不善降殃，不

肯說吉凶禍福有一定的命。未來之事，豈惟聖人不知，連天地亦有不知處，到那時候，氣數所積不得不如此，方有這事出來。孔子五十知天命，難道自五十以往，孔子便知道壽止七十三歲，一生不遇？所云「道之不行，已知之」者，只是見氣運壓得極重難返，約略其理數如此，豈如世俗所云「前知」哉！所以向日有客問「前知」，某說：「是知其理，不是知其事，知其理不妨，知其事，天地鬼神一定不喜。」客愕然，曰：「何故不喜？」某云：「如某與公相交，知道你性情如此，行事如此，這都不妨。若你家見某客，說某話，我都知道，豈不是打探你家陰私？你豈有不怒之理？況知其理，雖只得大概，其實倒確。知其事者，必不盡確。如亂久必治，自是一定道理。若說隋之後，參井之墟，真人出焉，必定是唐太宗，

後漢之末，梁沛之間，英雄出焉，必定是曹操，這便可惡。聖人於該知道的，知道箇透，於不該知道的，便留却一邊黑暗，這便是他知道到盡處。」

「至誠之道，可以前知」，朱子說「幾動於彼，誠動於此」，鄭康成言「天不欺至誠」，朱子說乃鄭說之根。嘗疑禎祥妖孽，人皆看見，何消「至誠」始能「前知」？蓋「至誠」不欺天，天亦不欺「至誠」，確是如此。但看人有為鬼神所簸弄者，吉不必吉，凶不必凶，如龜卜所以紹天明也，至「我龜既厭，不我告猶」，豈不是天亦欺之乎？鄭說甚有味。

朱子以「誠則生明」講「前知」，道理極精，但與下祥孽蓍龜等句不甚緊對。既誠而生明，又何須說到祥孽蓍龜之等耶？倒是鄭康成粗粗的解一句甚好，言「天不欺至

「誠」也。幾兆容有不驗者，只是爲鬼神所戲弄，惟「至誠」不欺天，故天亦不欺「至誠」。「不欺」二字，即從「至誠」看出，不待推說到生明上去。

問「前知」。曰：「以一定至理前知者，是聖賢正經道理。外此有二種：曰數，曰神。數者，以萬事萬物不外陰陽五行，算到精細，便能得之。神者，如人做事必心先盤算，心知則鬼神亦知，彼能靜一與神明通，故知之。」問：「亦有其人未生，而已預知某年某處生某人、行某事者，並無動念之人，鬼神何由知之？」曰：「亦不外推算陰陽五行而得之。又有一說：凡人於沒要緊事，隨時應付；如事有關係，便形不曾動而心先盤算，推之天地亦然，天地於有關係人，雖未生時，必先加盤算，既有盤算，其象便見。」

「誠者自成」，即天命之性。「道自道」，即率性之道。人有仁義禮智之性，而後成其爲人；因有仁而有父子之親，因有義而有君臣之義，因有禮而有賓主之恭，因有智而有賢否之別。率性謂道，豈非自道乎？誠即實理，道即實事。「誠者，物之終始」，如要做到大舜田地，必是實心要孝，纔能有終，若中間有不誠處，雖有其事，一若無事，如「心不在焉，視而不見」，此時豈可謂有視？「是故君子誠之爲貴」。此處總重「自成」，即「誠之爲貴」可見。注中「道行于彼」，本在言外，胡雲峰強作解事，以爲「誠者，物之終始」即「自成」，「不誠無物」、「君子誠之爲貴」即「自道」，甚爲割裂蒙混。「誠者非自成己而已」，聖人說盡己性，便說盡物性，說修己，便說安人，說明德，便說新民，己物無二道也。在己一團實理實心，故

曰仁；以我推人，曉然見得同一好惡，同一事理，故曰智。仁智皆性之德，不是假合，與生俱全，故曰「自成」。是道也，內而成己，即外而成物，舉斯加彼，不間物我，故曰「合外內之道」，以時措之而皆得其宜。

自古賢說話多說人事，從陰陽造化說來者，惟濂溪《太極圖說》爲然。朱子說「誠者物之所以自成」，是從頭上說一句，教人知本源。其實「誠者自成」就是說心。誠者之「誠」，就當「性」字說。非仁義禮智，何以成其爲人？有此孝之實心，而後成其爲人子，有此弟之實心，而後成其爲人弟，而日用間孝弟之所當行者，如奉養，如友恭，皆職分之所當自盡也。「誠者，物之終始」，物者，事也。有此誠心，自始至終，方能有成。如實存孝心，自孺慕以至五十而慕，方成爲孝子。若知好色則慕少艾，有妻子則慕妻

子，仕則慕君，雖外面未嘗廢孝養之事，其實只如無有。所以要一事之成，必須誠意周流到底，要終身成一箇人，尤須誠意周流到底。雖實心未嘗不是實理，但說實理泛些，說實心便切實。上節平說，故次節側到「誠」上。非實心無以行此道，故云「人之心能無不實，乃爲有以自成，而道之在我者，亦無不行矣」。「成己」、「成物」無非誠心周流，即「無息」也。下章「故」字正接此章，朱子分章似未穩，從無有以「故」字作起頭者。

「誠者自成」，非指自然者說，便有當誠的意思在。蓋必有實心而後道可行，必有以自成而後有以自道也。第二節，便是解明此意，故結云：「君子誠之爲貴。」第二節兩「物」字，便當「事」字看，「誠者物之終始，不誠無物」，正見心爲事之根，誠爲道之本也。講家多失經理注意。自記。

「誠者自成」，性分所固有也，「道自道」，職分所當爲也。惟能完其性分之所固有，斯能盡其職分之所當爲矣。何也？萬物萬事，皆誠爲之終始，若人無誠心，則應事接物皆虛，可見非誠則無道，而君子必以誠爲貴也。此章自弘正以前先輩亦說不透，大抵誤於《大全》之說，虛齋、紫峰說得極好。自記。

誠立于己，則道行于己，誠及于物，則道亦行于彼，道行于己，則己成矣，道行于彼，則物成矣。成己由誠立于己，是仁之常存也，仁即誠也。成物由誠及于物，是智之善推也，知即誠之明也。仁智皆不離乎誠而爲「性之德」，則是合己與物而爲一道矣。自記。

誠便是實理，實理便是性，以其盡性而謂之仁，以其推而通之人物而謂之智。性

之仁體于己，則道行于己，己之所以成也；性之智體于物，則道亦行于物，物之所以成也。己爲內，物爲外。仁智之德，既皆「性之德」，則「成己」「成物」之道，豈非「合外內之道」乎？自記。

誠是實理，仁是生理，一團實理，渾然實有于內，是謂仁以成己。前章「惟天下至誠，爲能盡其性」是也。人物之生，此心此理同也，舉斯心而加諸彼，是謂知以成物，前章「能盡其性，則能盡人之性」「盡物之性」是也。自記。

「性之德也」，人都理會不明白，皆因「成物，智也」一句就先解得不是。試思性中如何有「成物」來？當其「自成」便照見物之「自成」與我一般，物之宜成與我一般，這便是智。仁智是「性之德」，「成己」「成物」是「合外內之道」。向以「而道」「道」字，



指職分之所當爲，「合外內之道」「道」字，作虛字說，今思之不必爾。兩「道」字，俱是指職分之所當爲。「性之德」，不可說仁智是性的德，如此則性是箇空的了，仁智即性德也。

仁者，誠之全體，智即仁之明亮處。我自己純然仁敬孝慈信，自了然見得人亦如此。由我推彼，一絲不差，由人推物，亦一絲不差。知之既明，舉心加彼，自能使他有以全其天，以天下無性外之物故也。此「性之德」，「合外內之道」也。「時措」句，全指道說。

大概「成己」「成物」有三層，天地亦然。<sup>①</sup>「爲物不貳」是一層，「博厚」、「高明」、「悠久」是一層，「物生不測」是一層，「至誠無息」是一層，「徵則悠遠」、「博厚」、「高明」是一層，功用及于民物是一層。五經中直

搜天地之根以立言者極少，惟「爲物不貳」是搜根說，即天命之性猶藏著頭。天必有性而後有命，其「爲物不貳」、「於穆不已」是天地之性也。上文說「至誠」、「載物」、「覆物」、「成物」，至「不動而變」、「無爲而成」，是「生物不測」之意。「至誠」之功用如此，況所配之天地豈可盡乎？不知天地之道，亦可一言而盡，曰：「其爲物不貳」而已。「不貳」則「不息」，若今日如此而明日息，便是貳了。故《章句》于「無息」云「既無虛假」，補「不貳」也；于「不貳」云「誠故不息」，補「不息」也。其實是一箇。此天地之道是就本體說，下天地之道是就發見說。「生物不測」如此，皆天爲之，然非「天之所以爲天也」，惟「於穆不已」乃是「天之所以

①「亦」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

爲天」，聖人亦然，口氣是如此。

《中庸》言天地之道，直至「爲物不貳」，纔說到所以然處。「不貳」非他，即一團生理純粹至善處，兼「無虛假」、「無間斷」兩意，一橫一直說。此「道」字與下節「道」字有別，此「道」字如未發之中、天命之性，下「道」字如已發之和、率性之道。問：「一言而盡，單指『爲物不貳』還是連下句？」曰：「單指上句。」問：「『則』字口氣，似二句相連。」曰：「自生物言之，萬有不齊，似說不盡，而其道不過『不貳』便能『生物不測』，口氣是如此。『生物』之前，却有『博厚』、『高明』、『悠久』一層包在內。」

「不貳」言天地之道，「博厚」、「高明」、「悠久」又言天地之道。蓋「不貳」者，性之本體；「博厚」、「高明」、「悠久」者，性之發用。又六箇「也」字，是遙應上文「至誠」之

「博厚」、「高明」、「悠久」。自記。

講家將「昭昭」、「撮土」等，都說作剩語，甚不妥。言自此觀之是如此，及其無窮亦是如此，若不同，便是貳，便是息。猶之說聖人，就小處觀之是如此，大處亦是如此，一日見得如此，終身亦是如此，以此見得「不貳」、「不息」之所發。下文「純」字就是此意。注中「非由積累而然」句，似不必如此下語，以水觀之，洪河之流，何等汪洋浩瀚，其發源於星宿也一勺耳，漸流漸大，放乎四海。但不得呆說天地聖人是積累而成耳。

「載華嶽」二句，言盛大也。「萬物載焉」，始言生物。

「純」即「不貳」，「不已」即「無息」。上文以「無息」言「誠」，結處却以「不已」言天；上文以「不貳」言天，結處却以「純」言

文王，都成語妙。清植。

問：「『洋洋』、『優優』二節，粘聖人說，不粘聖人說？」曰：「明季有粘聖人說者，謂『發育』、『峻極』是聖人爲之，『禮儀』、『威儀』亦是聖人制之。朱子却只說是『道』如此。此章朱子以『洋洋』爲道之體，『優優』爲道之用，『尊德性』照『洋洋』節，『道問學』照『優優』節，但『發育』、『峻極』算不得體，與無聲無臭不同。二節亦分不得大小，只好分天、人說。德是誠心實意，道即上『洋洋』、『優優』之道，無其人，道不虛行；無此德，道何由凝？下面『尊德性』是修德，『道問學』是凝道，『苟不至德』節，即是起『尊德性而道問學』。如今說『尊德性』、『道問學』通是脩德凝道之事，未免含糊。」問：「以『禮儀』、『威儀』觀之，粘聖人說方是。」曰：「經緯萬端，皆是道之流行，故曰『天秩』、

『天敘』。不然，『發育』、『峻極』亦可以粘聖人，『茂對時，育萬物』，非『發育』乎？『格于上下』，非『峻極』乎？只是說得略費力。」問：「如何是『峻極于天』？」曰：「蟠天際地，塞滿虛空，皆是此道。『發育』以形言，『峻極』以氣言。」

自「盡性」至「無息」章皆言「誠」，所以發明首章致中以立大本之意。自「大哉！聖人之道」至「仲尼」章皆言「道」，所以發明首章致和而行達道之意。然盡道却離不得根本，故論「至道」必扯著「至德」，言「道問學」必扯著「尊德性」，故曰「脩道以仁」。此本末相資，內外交養，方爲聖學之全。其以「尊德性」照「洋洋」，「道問學」照「優優」者，覺得不合，「發育」、「峻極」皆道之發見于外者，與德性何干？

「致廣大」、「極高明」不可講入「克己」、

「躬行」意，而解者往往犯之。注云「已知」、「已能」，而解者必改爲「良知」、「良能」。「克己」、「躬行」，非「尊德性」事，而不之疑；「已知」、「已能」，是德性事，而又不之信，此膚末者之弊也。自記。

雖說「不以一毫私欲自累」，却與「克去己私」話頭不同。蓋「尊德性」是存心之事，只好說到立志居敬處，若窮理力行，乃學問之功也。自記。

只因近學不敢認外面許多爲德性，此門戶所以分也。彼爲陸王之學者無論矣，三百年確守程朱，而于「溫故」、「崇禮」二句講章制義，必曰良知良能，不敢用《章句》「已知」「已能」語，何哉？自記。

「尊德性」只是提醒此心，「道問學」便有許多事。今人說「致廣大」、「極高明」，皆說向事上去，不知心體本是廣大高明，只大

段提撕，便是致，便是極，何嘗有省察克治的意思？至「溫故」、「敦厚」，注中分明言「已知」、「已能」，今人必言「良知」、「良能」，上二句全不顧德性，下却又太照顧了。凡學而知能者，雖由學問中來，然得諸己便是德性。如人生下的血氣，固是父母的，然後來飲食養成的，難道遂與父母不相干？問：「『私欲自累』，是指著耳目口鼻之私。『私意自蔽』是指著甚麼？」曰：「指著隔形骸，分爾我。『廣大』是對狹隘之心說，『高明』是對卑污之心說。」清植。

「尊德性」是時時提醒此心作主，故屬存心。心本廣大也，或見有己不見有人，便狹隘了，還他箇空空濶濶，便是「致廣大」，故云：「不以一毫私意自蔽。」心本高明也，或耳目口體之欲，沾滯沉溺，便卑污了，還他箇乾乾淨淨，便是「極高明」，故云：「不

以一毫私欲自累。」至「涵泳已知，敦篤已能」，後人覺得「已知」、「已能」似問學而非德性，因改成良知、良能，但「故」字如何算得良知？如人調養血氣，不暴怒，不狂喜，不勞攘，令血氣和平，是「尊德性」一般；節飲食，善醫藥，是「道問學」一般。飲食節而醫藥善，所補之血氣，即我調養之血氣，豈以飲食醫藥所生之血氣非我本來，而外視之乎？問：「析理處事，顯然是一知一行。注以『致知』統之，何也？」曰：「是用程子『涵養須用敬，進學在致知』意，以知包行也。故曰『過不及』，曰『節文』，都有行在中間。」

廣大高明須還他箇著落，如人無事時，總不能忘這軀殼，就是睡夢中，見一奇味，便要先到口，何待見之於事，纔有私意私欲來？君子只要天地間都好，不從自己形骸

上受用，所謂「平生志不在溫飽」，這便是「致廣大」；見得我必不肯如世人齷齪齷齪、沈溺于卑污之中，這便是「極高明」，磊磊落落，心境海濶天空。問：「『溫故』亦說在『尊德性』內，何也？」曰：「自然是德性，已知的就是德性。萬物皆備於我，知道的非在所性之外，有故而不能溫，由見得不是自家心裏物事，故不加愛玩，若見得是所性之內，自然不肯捨，如煨炖在那裏一般。今人知道了，就丟開，全不與己切至，便是不尊德性。人以前殘忍，今日慈祥，不好說我本殘忍，今方變作慈祥，畢竟是當日失了德性中之慈祥，如今復還了這箇慈祥，所謂『敦厚』也。」問：「『知新』須不在『溫故』之中，方與上下句相對。」曰：「未知未能的，便是問學；已知已能的，便是德性。聖賢說話不出此兩端。『道問學』不過是要『尊



德性』，然非『尊德性』以爲基本，又將何者去『道問學』？『學問之道無他，求其放心而已』。各色學問，皆歸于收放心，然非先把心收住，如何做學問工夫？却是循環相資，初非判然爲二。」

聖人「博厚」配地，君子則「致廣大而盡精微」；聖人「高明」配天，君子則「極高明而道中庸」；聖人博厚高明而悠久，如天地富有之業、日新之德，君子則「溫故而知新，敦厚以崇禮」。自記。

上文說「三百」、「三千」，待人後行，何因說到「居上」、「居下」，「有道」、「無道」？正爲孔子發其端耳。自記。

「今天下」與「今用之」兩「今」字照應，須補出文武制作「德」、「位」、「時」三字，方有根據。不然，則是泛然隨時而已。自記。

王天下而制作盡善，在昭代惟文、武、

周公足以當之。今既躋文武于三王，則考之而不繆之君子，又果誰哉？講說者思之。自記。

「知天」、「知人」，以學問言也。此尚在本身之前。然後說到躬行心得，則正是「本諸身」正面，然後說到事爲經畫，纔是「三重」正面。自記。

「知天」、「知人」時講都說反了。謂「天地顯然可見，鬼神幽隱難知」。鬼神且質之無疑，況天地乎？「三王已往可考，後聖未來難定」。後聖且俟之不惑，況三王乎？鬼神包在天地內，天且不違，而況鬼神乎？如何倒說鬼神難知于天地？「殷因於夏禮，所損益可知，周因於殷禮，所損益可知」。要知後世，但觀前世，如何倒說後聖難知於三王？言「質諸鬼神而無疑」，以其能知天道也。鬼神豈能外天道乎？「百世

以俟聖人而不惑」，以其能知人道也。後聖豈能外人道乎？天即天地之道，人即三王之道。問：「道理精透，即文字亦變化不測，單拈兩句，却是倒結四句。」曰：「然。」

注中以「動」字括「言」、「行」，未穩。形於身為「動」、「言」、「行」者，措於世即為「禮」、「度」、「文」。「動容周旋中禮」，故「世為天下道」；聲為度，故「世為天下法」；身為律，故「世為天下則」。清植。

有人講「世道」、「世法」、「世則」，「世」字，但指當代，不指後代，以指後代便與「雖善無徵」者有碍也。殊為拘滯不通。此二章書，原不必分。「居上不驕」四句，為何止解「不驕」、「不倍」兩句，遺却兩句？某意自「大哉！聖人之道」至「此天地之所以為大也」應通為一章。上章既將「盡性」說透，此章「道」字即對「性」字，盡性以文王結，盡

道以孔子結，非不相兼，各從其盛言之也。「道」是「性」之發見，無處不有，「發育」、「峻極」底是他，「三千」、「三百」也是他，但非其人則不行，非至德則不凝耳。「尊德性」節，皆重下載，言「尊德性」矣，又要「道問學」，下四句皆然，方與「道」字關合。由尊道工夫以優入聖域，則上下興廢無所處而不善矣。「居上」四語，句句皆有一孔子在內。下因言孔子雖生衰周，居下位，然就安于下位，把文、武、周公之道講求到精熟至極處，其事雖述，功倍作者矣。又言孔子之尊王，非全是依樣安分而已，以文、武、周公之道原好也。「寡過」不是謂民，即指王者，「三重」即王者所以之而寡過者。不曰無過而曰「寡」者，如周正建子、武未盡善之類，只是大段不差，故曰「寡」。「君子之道」，即指孔子。「本諸身」，躬行心得也。「徵諸庶

民」，即「今用之，吾從周」也。不但是遵王制，雖「考三王而不繆」矣；不但是合人情，雖天地鬼神無疑悖矣；不但當時，雖百世不惑矣。夫子所考訂之禮樂、文章，直貫乎天人，萬世可爲法則，此所以與天地同其大而立人極也。少時嘗笑時文以「君子之道」爲時王之制，不知所謂時王者何王，若指《春秋》中之十二王，豈可當「本諸身」數句？若指文武，又孰爲所考之「三王」？左右求之，皆不可解，承訛襲謬，至今不察。

「下襲水土」，如時講，意理殊短。蓋九土異賦，五方異宜，民生其間異尚。聖人周流天下，凡十五國之形勢風俗，無不周知，而凡所謂救奢以儉，救儉以禮，其方法又皆講貫透熟。故曰：「齊一變至于魯，魯一變至于道。」如今人爲守令者，下車初政，動與其民情土俗不甚相宜。聖人則無論那一

國，有委國以聽者，他便期月已可，三年有成。即此可見其「下襲水土」處。清植。

巖問：「『萬物並育而不相害』，注云：

『人物並生于天地之間，各不相害。』虎豹蛇蝎便傷人，人亦強凌弱，衆暴寡，却是難說，只好說天之生物甚全，無一不具羽毛鱗介，皆足以自衛。」曰：「兩說皆非。此句只好照『道並行而不相悖』講。日月寒暑，若似相悖，却少一件不得；禽獸草木，種類非一，却是不相妨碍。『害』字不必作傷殘說。至相凌相暴，相傷相殘，乃是有生之後情勢所爲，天亦無如之何。若說各足，則『相』字不見面目矣。對『仲尼』講，如仕止久速，乃道之『並行而不相悖』；『動容周旋中禮』，『禮儀三百，威儀三千』，便是『萬物並育而不相害』。一在大處說，一在細處說。」

「大德」、「小德」，人亦知爲一本萬殊，

然講來却似一本是理，萬殊是氣，且有連「大德」都講得差謬，如《老子》所謂「爲天地根」者，總緣不認得理氣界分清楚耳。自記。

「至誠盡性」一段，是從心體上說；「大哉！聖人之道」一段，是從發用上說。文王當日「大邦畏力，小邦懷德」，事業在天壤，《中庸》却用以結「至誠」；夫子不得位，竟托空言，未嘗有制作在世間，《中庸》却用以結「聖人」。此猶如契敷五教，全主文治，而《詩》却贊其「桓撥」；稷掌教穡，全是粗事，而《詩》却贊爲「思文」。清植。

「至誠」、「聖人」分二大段，若無徵驗，還恐分得不是，子思又結明此意。一章提「至聖」，說得許多物事，而不離德，故曰「溥博」、「淵泉」；一章提「至誠」，「肫肫」、「淵淵」、「浩浩」，而惟「至聖」知之。見得「至誠」即「至聖」，「至聖」即「至誠」也。首章言

「中和」是一書大眼目，「誠」即「中」，「明」即「和」；「德」即「中」，「道」即「和」，「中」即「大德」，「和」即「小德」。

「誠」即「中」，致中則爲「至誠」之「盡性」；「明」即「和」，致和則爲「聖人」之「盡道」。「至聖」之時出而莫不「敬」、「信」、「說」，所謂已發之和也，而先之以「溥博」、「淵泉」，言「體」以及于「用」也；「至誠」之立本知化，所謂未發之中也，而先之以「經綸大經」，言「用」以及于「體」也。自記。

「小德川流，大德敦化」，即是「忠恕」，即是「中和」。朱子以「至誠」、「至聖」兩章分屬，蓋是以夫子立「致中和」之極，爲《中庸》首章大義收束，而全書論道，于是爲至。自記。

時講多以「聰明睿智」屬「質」，以下「仁義禮知」屬「德」，未妥。要是「質」，都是

「質」；要是「德」，都是「德」，如何分別？四德惟智是兩箇，有居四德之先者，有居四德之後者。必先見得何者是仁、是義、是禮方可行，是在先的；及行到粲然分明，井然不差，是在後的。朱子言屬北方者都是兩箇，因引譬得許多，如龜蛇是兩物；夫婦是兩類；冬至前爲今歲之終，冬至後爲來歲之始；子前是昨夜之終，子後是今日之始。可見《中庸》文字極密。大概是知之精方能體之盡，至體之盡仍歸于知之精。以下章推之，此是「小德川流」，是在外說，以「臨」、「容」、「執」、「敬」、「別」觀之，則上句又是在內說，各句又自分內外說，大旨則此章是已發之「和」，下章是未發之「中」。

四德五常中，惟「貞」與「智」不可以一義詮釋，須兼兩義方盡。故朱子釋「貞」云「正而固也」。《中庸》已言「聰明睿智」，復

言「文理密察」。「文理密察」是由利而貞之智，所以成終也；「聰明睿智」是貞下起元之智，所以成始也。鍾旺。

聖賢道理精熟，其下字眼，略略安排，便精不可言。「聰明睿智」、「寬裕溫柔」、「發強剛毅」、「齊莊中正」、「文理密察」，皆有開發收閉。上二字開發，下二字收閉；上二字由內之外，下二字由外之內。

《中庸》最好用字眼，「惟天下至聖」章，是多少重疊字，都有分別。「聰明」在外，「睿智」在內，「聰」是收受，尚半在內，「明」則全然發于外了；「睿」是通微，尚半在外，「知」則澄然在中而已；「睿智」是「聰明」的骨子。「寬裕」在外，「溫柔」在內，寬大之象，由內而外，至從容暇豫，則全然在外；溫和之氣，盎然于體貌，尚可見，「柔」則柔順在中而已；「溫柔」是「寬裕」的骨子。



「發強」在外，「剛毅」在內，奮發是由內而外，強壯則見于外，剛果是由外而內，毅則全是內力矣；「剛毅」是「發強」的骨子。「齊莊」在外，「中正」在內，必有整齊嚴肅之「齊」，而後有端莊之容，「中」者無過不及，尚在外，「正」則中心無爲以守至正而已；「中正」是「齊莊」的骨子。「文理」在外，「密察」在內，見得部署分明，是由內而外，至條貫絲毫不亂，則全在外；「密」是處處周到，尚在外，「察」則井然分明，全涵于內；「密察」是「文理」的骨子。「溥博」在外，「淵泉」在內，「溥」者周遍公普之意，「博」則無所不到，「淵」者寂然靜深之意，「泉」則不窮之根；「溥」是「元」，「博」是「亨」，「淵」是「利」，「泉」是「貞」，字字精細。子思《中庸》畢竟是終身爲之，方能如此。如韓昌黎《原道》，某斷他是晚年作，朱子說是二十餘歲時作，

決不然。

經書言句疊累皆有次第。言天覆地載盡矣，然人所指覆載，以目所見定耳，旁下豈無人物？日月則有升沉無明晦也，故須云「日月所照」。日月循天中而行，溫暖孳生萬物，《周髀》所言兩極之下日月已微，嚴霜寒露所鍾，然亦莫不有人物焉，故須言「霜露所墜」。自記。

「自誠明」章，忽露出首章「性」字、「教」字，「經綸」章，忽露出首章「大本」字。今人說此「性」字是聖人之德所性而有，與「天命之性」「性」字不同；此「教」字是賢人之學由教而入，與「脩道之教」「教」字不同。其實何曾兩樣？「大經」者五品之人倫，五者天下之達道，非「和」而何？「大本」非「中」而何？「化育」則天命也，特章意是要推入內一層，故由「大經」說到「大本」，又由「大

本」說到「化育」耳。王守溪此節文破題云「不惟能致和而又能致中」，妙甚，一語中的。

「經綸」不單是「分」、「合」二字足以盡其義。「至誠」之心，無不流貫，如織布帛然，有一絲空隙，連全布都不成物事。「至誠」則純亦不已，故能經綸大經，即此便是天地生物之心而人得以爲生者。下文「立天下之大本」，亦在這裏立，「知天地之化育」，亦在這裏知。下節「淵淵其淵，浩浩其天」都從「肫肫其仁」來，沒了「肫肫其仁」，何者爲「淵」？何者爲「天」？「仁」即是「誠」，以好生之心言之，謂之「仁」，以實心言之，謂之「誠」；以生理言之，謂之「仁」，以實理言之，謂之「誠」。

「肫肫其仁」，時講但以不忍人之倫理不明意引入「仁」字，不知「至誠」豈止是不

忍于人。方經綸大經，滿腔子塞滿流溢，惟有一仁，孝亦是，忠亦是，弟亦是，慈亦是，別亦是，不如此便像過不得的一般。無以形容之，故曰「肫肫，懇至」而已。問：「仁即是誠。若說到不忍，便是發見者，不是在中之體。」曰：「然。」

「上天之載」，載，始也。上天之始，即所謂天地萬物之根，太極是也。書傳有「太始」、「太初」亦取此意，但不如「太極」兩字渾全的確。自記。

「無聲無臭」不可說到窈冥昏默處。蓋即其闡然之心，充養以至於此，所謂聖神功化之極者，即其切近精實之至也。凡學有好高務外之心，即有聲色臭味之可尋，君子自尚綱立心之始，步步收斂近裡，以造於「不顯」、「篤恭」，始終是一箇意思，所以爲「誠」也，所以爲「中庸」也。時講將「無聲無

臭」講入玄妙，則是索隱而非中庸，近悖章旨，遠失作書者之意矣。自記。

天之聲色甚大，神氣風霆，何嘗無聲色？但其「載」却無一點聲臭。聖人憑有甚德業，心中無一點渣滓，光明潔淨，只存一箇性體。聖人像天地，皆非有所爲也。觀乾始能以美利利天下不言所利，可見天地之性體矣。惟其闇淡爲己之至，所以爲中庸之極，若說神化不測，便非中庸矣。

「無聲無臭」，時解說作深微，對顯淺者言。某意是對炫燿者言，須照管本旨始得。然炫燿則必顯淺，平淡乃自深微也。自記。

榕村語錄卷之八終

## 榕村語錄卷之九

### 周易 一

易有交易，有變易。交易是對待，變易是流行。蔡虛齋謂：「對待是形，流行是氣。」某謂：「形有對待，亦有流行；氣有流行，亦有對待。如天與地，是對待，是交易，而天施之氣入地生物，水土之氣上爲雲雨，非流行變易乎？春夏秋冬是流行，是變易，而春夏與秋冬，非對待交易乎？天有日月，地有水火，然於月取水，於日取火，亦有對待，亦有流行。日與月，水與火亦然。分屬形氣，殊不備。」

讀《易》全要看明陰、陽二字。向來看陰、陽是兩物，只是此往彼來，此來彼往，循環交互。今觀之不然，有陰便有陽，有陽便有陰。如心神，陽也，形體，陰也，形神豈能相離？只是各有用事之時。天依形，地附氣，豈有離間？亦只是各有用事時耳。人清明時，便是心神用事，昏濁時，便是形體用事。人心中本空空洞洞，舉一念，作一事，皆自無而之有。一心盤算，是陽用事。到行時，目視耳聽，手持足行，是陰用事。然盤算時，視聽持行之理，般般皆具，及至視聽持行，又即所盤算之事也，豈能相離？處處皆須以此意看。

看《易》要見得這幾畫何以繫這箇名，何以繫這幾句辭，有斷斷不可改移者。即使這名辭都泯然無存，只剩這幾畫，再有聖人出，畢竟還是這樣繫方得。

說《易》賴有傳、義，然尚有未盡處。如每卦名，雖聖人另取一名亦可，但當初既立此名，定有必須此名之義。又六爻皆從卦繫辭，故曰：「知者觀其《彖辭》，則思過半。」把卦爻看得各自成義，便不融洽。又繫得初爻，餘爻便可一筆寫下，故曰：「初辭擬之，卒成之終。」把各爻看得各自成義，亦不是。又如以乾、坤分君臣，何嘗不是？但却泥不得。豈爲君者止消體乾，至坤便與他無干；爲臣者止消體坤，至乾便與他無干麼？諸卦各有其時，惟本卦八，乃指人心之德，欲人兼體之，不可以時言。乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤，如何說時？乾者德之健，坤者德之順，震者德之動，巽者德之人，離者德之明，艮者德之止，兌者德之說。惟坎不可言德之險，故加一「習」字。更習於險者，歷試諸艱之意，是亦德也。又

通部立卦，何以有升矣，又有晉、有漸？有困矣，又有蹇、有屯？聖人必有深意。

《易經》諸卦中，有甚明朗者，有甚奧窔而錯雜者。其奧窔錯雜者，必須爬梳剔抉，使與明朗者一例始得。鍾旺。

聖人所以開改過之門者最切。《易》中於爻義本凶者，多不斷定說煞，示以可轉之道也。大轉則變爲吉，小轉則凶亦輕。鍾旺。

橫渠言：「《易》爲君子謀，不爲小人謀。」朱子言：「《易》中只有『貞凶』，不曾有『不貞吉』。」皆是作《易》本意。鍾旺。

《小象傳》字字挑剔，無一意不搜索發明出來，連虛字都有緣故。少時見有重複疊用者，有但變一二字者，似是泛填的言語，却覺得自家有許多意思還似妙於聖人。由今看來，果妙者他其中已有，所無者便不妙。若妙於聖人，便不妙了。



孔子讀《易》，却是一字不放過，所以挑剔爻詞，只添一二字，便醒出本意來。「勿藥有喜」，朱子謂「勿藥自愈」，是不消喫藥也。夫子却云「不可試」，言不可喫藥，喫藥便有害。「有孚惠心，勿問元吉」，朱子謂：「不用問而可知其元吉。」夫子却說：「勿問之矣。」言我有誠心施恩於人，不必問其感與不感，故加「之矣」二字。「井渫不食，爲我心惻，可用汲，王明，並受其福。」所謂我者，似井自我，夫子却云：「井渫不食，行惻也。」言行路之人爲之心惻，下皆行路者云云也。夫子却像曉得人必至錯會而挑剔之，所關於道理甚大。

先君子嘗爲謔詞云：「資質魯鈍者無如孔子。《周易》經文不多，讀至『韋編三絕』，何也？」每舉示弟姪輩：「此是一宗公案，試思之，作何解？」皆不能答。此乃改

削《十翼》也。古人用刀筆，筆如今木匠畫線之物，須改者則以刀削之。孔子蓋有所見而筆之於策矣，移時削之，歲月如此。筆削多則韋帶磨攣，加以刀鋒侵捎，故至三絕。今人著書，一筆寫成，更無改訂，不知於聖人何如也？

孔子傳《易》於商瞿，却不以授曾子。以此推之，則程子之不出《太極圖》，誠未可輕以流俗見識窺揣也。

《易》不是爲上智立言，却是爲百姓日用，使之即占筮中，順性命之理，通神明之德。《本義》象數宗邵，道理尊程，不復自立說，惟斷爲占筮而作。提出此意，覺一部《易經》，字字活動。朱子亦自得意，以爲「天牖其衷」。周子窮天人之源，邵子明象數自然之理，程子一一體察之於人事，步步踏實。朱子提出占筮，平正、活動、的確。

故《易經》一書，前有四聖，後有四賢。

年來覺得《周易》一經，惟孔子透到十二分。不獨依書立義，義盡而止，有時竟似與原文相反，却是其中至精至妙之義，覺有透過之處。此經漢人只以術數推演，至輔嗣始從事理解，但發明處少，只算得一分。孔疏亦算得一分。周子《易通》之作，直通身是《易》，但於本文未有詮釋，算得七分。程子雖有傳，精采少遜，算有六分。邵子《先天圖》，精妙無比，但說理處略，亦算有六分。朱子集成，復從占筮中見理，又透過一分，算有七分。至元明以來，不見作者矣。

自漢焦、京之流，以《易》為占測休咎之書，折散爻畫，配合五行干支，附以讖緯不經之說，遂使聖人之經晦盲否塞。至輔嗣始廓而清之，一味說理。當時耆舊皆以為

非，歷久而後章著。故程子教人學《易》，先看輔嗣。惜其早夭，未能精透。問：「漢人用《易》占測亦靈驗，何也？」曰：「彼原另有此術，如『火珠林』之類，何嘗不可用以占驗？但以附於《易》，殊屬牽強。」

王輔嗣《易》不說變卦、互卦，實在好似鄭康成。康成乃漢末名儒，輔嗣纔廿四歲便歿。一小後生，乃敢方駕前賢，非無見也。

夫子解《易》，雖是自己說出一片道理，却是卦爻中所有，不是幫貼上的。程傳何嘗不是好道理，却是幫上的多。

程子講《易》，逐段未必都當。如「以形體言謂之天，以主宰言謂之帝，以功用言謂之鬼神，以妙用言謂之神」，及「四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者」，皆精確。朱子說《易》，亦不必逐段是。如

贊《先天圖》，以《易》爲卜筮之書，皆有大功於《易》。某解《易》，無一句不是程朱說的道理，不過換換部位而已。

伊川治《易》，逐爻去看他道事情。後來尹和靖得伊川之傳，教人看《易》，一日只看一爻。朱子便說《易》是聯片的，如何一日只看一爻。問：「初學可以逐爻看起否？」曰：「使不得。每一爻如投詞人，是箇原告、被告，必須會同隣佑、鄉保、證佐，四面逼緊審問，方得實情。不然，雖審得是，亦不敢自信。不通六爻全看，雖一月看一爻亦無用。」

《易傳》中有解不去的，有硬說的，每看至此等，便懊悵他當日只藏著不與人看。如今做一篇文章，中間或有不妥，雖後生小子，看到那裏，便停頓疑惑，可見道理是天下公共的。心中皆有此理，便皆可商量。

就是孔子，亦周流天下，無常師而焉不學？如何著一書，不與人看，只就一人見解作？

朱子崇重《先天圖》，得《易》之本原，明爲占筮之書，得《易》之本義。其言四聖之《易》，各有不同，固是。然又須曉得伏羲之《易》，即文、周之《易》，文、周之《易》，即孔子之《易》。劃然看作各樣，又不是。故朱子又曰：「恭惟三古，四聖一心。」清植。

遵《本義》說《易》，自應分別「象」、「占」兩字明白。然「象」必有所自來，卦爻所具之才、德、時、位是也。「占」必有所施用，大而行師建國，細而婚媾征行，與夫舉一端以包其餘，言大包細，言細包大者，皆是也。近講名曰尊朱，而絕無復根據卦畫包涵人事之意。卦卦爻爻，皆硬作君臣等樣人物分派，鑿空杜撰，詭怪披猖，至九五、六二之類，皆當作姓名呼喚。蓋自前人即有此病，

《語類》闢之詳矣。自記。

倪鴻寶解《易》，一卦各指一事，如《豫》說作樂，遂以「鳴豫」爲「和鳴」，「介石」爲「磬」，「盱豫」爲「眊瞭」，「貞疾」爲「景王鑄鐘有心疾」，「冥豫」爲「矇眊」。《泰》說祭祀，遂以「茅茹」爲「縮酒」，「包荒」爲「包匭青茅」，「歸妹」爲「夫人亞獻」，「復隍」爲「求神」。《革》說造曆，遂以「黃牛之革」爲建寅，「革去丑也」，「改命」爲「隨時修政」，「虎變」爲「頒行天下」，「上六」爲閏，以「豹爲虎之餘，君子爲大人之餘也」。又言：「吾只以孔子之言爲主，若文、周討叛，孔子必來救援。」豈不可笑？

凡著書，須大主意定，若只在字句上著脚，無用。某初治《易》，有了幾年工夫，逐爻看想，覺得三百八十四爻都不相粘。後將每卦鍊作一篇文章，然後逐字逐句順將

去，其初以爲一二處不明白，且混將去，那知此一二點黑處，正是緊要處。有一字一句作梗，便是大主意不確。到得無一字不順，就是虛字都應聲合響，纔印證得大主意不錯，則逐字逐句，又大力也。立大主意與逐字句求解，蓋相爲表裏。

至尊最得意《折中》中《義例》一篇，《啓蒙附論》道理非不是，却不似《義例》是經中正大切要處。如治天下，《義例》是田賦、學校、官法、兵制、刑獄之類，日日要用，切於實事；《附論》則如王府中所藏「關石和鈞」，本來是道理根源，但終日拿這箇來治天下，却不能。

某治《易》雖不能刻刻窮研，但無時去懷，每見一家解必看，今四十七年矣。覺得道理深廣，無窮無盡，向所著雖意頗可用，而詞語全非，今番改訂，略有意思。見得

「變動不居」矣，却又鐵板一定不可易。聖人著語，即一虛字，都一團義理，盡是《春秋》筆法。

《周易通論》自然置在《正解》之後，然欲讀《易》者，却當先看此編，內有須先知道方好讀《易》的說話。○以上總論。

乾坤只一套道理，分別聖賢學者，雖意思相近而不可拘。自記。

董子曰：「道之大原出於天。」此句最好。天下之理皆原於天地，地又原於天。六十四卦無所不包，究歸只是乾坤，坤又只是乾。故看《易》如看得乾坤二卦透，六十四卦皆有人處。清植。

乾坤取象龍馬最精。乾即是人心，坤即是人身。龍是箇純陽能變化的，猶心必極健，能為五官百骸之主，故象乾。馬是箇健行的，牝馬却又是箇順而健行的，猶身必

極順，然却須跟得心上，方是順，故象坤。形神亦是如此，神用事則形隨之，形用事則神便昏了。然形雖不可用事，亦不可一概怠惰，不能從心。如牝馬雖不可先牡馬，然必須跟得牡馬上方得。地雖不可先天，然天一動，地亦必動，天一肅，地亦必肅，方是順。清植。

一日新訂乾坤二卦，《觀彖》稿本訖，命植錄之。植錄至初爻，注云：「乾雖純陽，然其道變化不窮。」竊疑著語未圓，因以為請。答曰：「固是。」復瞑思良久，曰：「此語難著。」翌日乃命取到稿本，去「雖」字，改「然」為「而」，即今定本也。清植。

乾取象於龍者，為其變化。龍獨貴於五者，為其御天。變化則元亨而能利貞，所以「藏諸用」；御天則自利貞而為元亨，所以「顯諸仁」。自記。



「飛龍在天」，則能統天而行雲施雨矣。

「利見大人」，所謂首出而萬國咸寧也。五

爻之詞，實備四德之義。清植。

問：「朱子謂：『一卦可變六十四卦，故六十四卦之變，凡四千九十六卦。』又謂：『六爻皆變者，只占變卦，不占本卦。』則是占得否六爻皆變者，無以異於得泰，其卦不能足四千九十六之數矣。且既得否，而六爻皆變，只占泰卦，聖人何不使直占得泰，必使得否乃變而之泰，何歟？」曰：「乾坤所以立二用者，固是明用九、六，不用七、八之義，亦是借以見占例。『見羣龍无首』，說者謂即是『元亨，利牝馬之貞』。看來到底稍別。『利永貞』，亦未全當得『元亨利貞』。蓋占得六爻全變者，雖是以變卦之辭爲重，亦須根本卦立論，如二用之比。」清植。

「見羣龍无首」，謂如龍在雲氣中藏隱，

不肯出頭露面，便是見其「无首」也。自記。

《傳》義以「大明」兩字屬人，故於「六位時成」，須添「則見」二字。如以「大明終始」即爲《易》卦大發明乾道之終始，則說「六位時成」，全不費力矣。或曰「大明」二字串下，言聖人大明天道終始與「六位時成」之義。自記。

亨處言形，貞處言性，極確。今觀草木當抽條展葉時，但有形爾，苟未結實，則未知其性云何。自記。

爻言「无首」而《象》言「不可爲首」，言天德渾然無端，不可定其一處爲首也。蓋首可見，則非所謂「藏諸用」者，而變化息矣。若以「不可」爲戒詞，恐失其義。自記。

讀《易》先要知道「元亨利貞」四字。文王本意，只說大通而利於正，孔子却作四件說，朱子謂並行不悖，亦未言其故。孔子讀

書細，亨而謂之大，畢竟亨前有箇大；利於正，畢竟正前有箇利。元，大也，始也，凡物之始者便大。如唐虞是何等事業，洙泗是何等學問，然須知是堯舜之心胸，孔子之志願，其初便大不可言。范文正做秀才，便以天下爲己任；程明道方成童，便以聖賢自期。這却在事功、學問之先。赤子之心，大人不失者，赤子之心、最初之心，無所爲而爲，不自私也。不自私便大，大則統率羣物。長子曰元子，以能統率衆子也；天子曰元后，以能統率諸侯也；長妻曰元妃，以能統率羣御也。大而亨，不必既亨始見其大，元自在亨之前。如孔孟終身不得行道，其大自在。我實有此大，不必問其亨不亨也。利而貞，不必既貞始見其利，利自在貞之前，亨便當收回來。宜收而收，便有利益。利本訓宜，宜便利。如人君手致太平，

便宜兢兢業業，持盈保泰，這是利。至於社稷鞏固，則貞也。利者萬物之遂，貞者萬物之成，「成」字意，「利」字中已有。貞乃是堅實凝固之謂。

孔子將「元亨利貞」作四件說，其理最精。且以爲六十四卦占辭之權輿。占辭有僅曰「亨」者，有曰「小亨」者，是亨不必皆大也。不必皆大，而獨繫以「元亨」，則是未有亨，先有大也。如農之倍收，賈之獲利，亦可言亨，而不可以言大，以其先所謀者原小故也。若士希賢，賢希聖，其勲業功用，直可以充塞天壤。豈不以先有斯大，故亨得來亦大耶？以此例之，則「亨」不如「元亨」，「小亨」又不如「亨」矣。占辭有曰「貞吝」、「貞厲」者，有曰「不可貞」者，有曰「貞凶」者，是貞不必皆利也。不必皆利，而獨繫以「利貞」，則是未有貞，先有利也。如事

之不可常者，以爲正而固守之，則必致凶厲矣，何利之有？以此例之，則凡「貞吝」、「貞厲」者，必其微有不宜也；其曰「貞凶」者，必其大有不宜也。故以「元亨利貞」作占辭看，似「元」字、「利」字是虛字，「亨」字、「貞」字是實字。被孔子細心讀破，「元」字、「利」字却是實際字，「亨」字、「貞」字反是現成字。清植。

「體仁足以長人」，「安土敦乎仁，故能愛」也。「嘉會足以合禮」，「觀會通而行典禮」也。「利物足以和義」，「行而宜之之謂義」也。「貞固足以幹事」，知之明，信之篤，則行之果而守之固也。「和義」猶言合義。自記。

「貞」字舊說有屬「信」者，惟朱子以「智」字注解，極確。其源則自周子「仁義中正」以「正」屬「智」處來。自記。

北方前半屬陰，後半屬陽，所以有兩。以性情言，惻隱、恭敬屬愛一邊，羞惡屬惡一邊。是非則是者愛之，非者惡之，便管兩邊也。以倫言，父子、兄弟、朋友、君臣俱是一類，夫婦却有男女兩身。以至人身腎有二，天象北方有龜蛇二象，故《易》于「貞」言「貞固」。揚子「罔、直、蒙、酋、冥」，<sup>①</sup>罔、冥皆北方。自記。

「言行信謹」，方外也；「閑邪存誠」，直內也。坤一言進學，故自內說到外；乾二語成德，故自外說到內。自記。

「善世」有兩說：善蓋一世是一說，善了一世之人是一說。從前說，當添入「蓋」字，不如後說爲妥。清植。

① 「罔直蒙」，原作「罔蒙直」，今據《四部叢刊》影印明萬玉堂翻宋本《太玄》卷九改。下「罔」字同。

誠即忠信也，非見之躬行之實，則忠信亦未有著落，故必「立其誠」，而後「存誠」者有所據依。周子曰：「誠之源也，誠斯立焉。」「立」字之義本此。自記。

「進」字與「至」字相關，「居」字與「終」字相關，「幾」字又根「至」字，「存義」「存」字又根「終」字。自記。

行道而有得于心之謂「德」，所謂有得，非泛泛之謂。直似有一物吞入腹內，不可復出，夢寐依之，死生以之，任世間可喜可懼之事，再不能奪去換去，纔是有得。「業」指事言，不特大經綸，即做一件小事能成就，皆謂之「業」。「忠信」是存實心，如孝便要誠于孝，弟便要誠于弟，總是要自己儻心，不是徇外爲人。念念如此，所以「進德」。然「德」又不是空空存在這裏便了，須見之于實事。凡日用之間，無非忠信之心

之所流注，以致「言顧行，行顧言」，則所行所言，處處皆實理實事，可依可據，而誠立矣。如是則有可居之業。如人買得房屋，便可搬家在裏面住的一般，故謂之居。「知至」屬「進德」，以理言也；「知終」屬「修業」，以事言也。理不可以終言，理無終也，却有至當不可易處。「至之」者，必求到「至善」之處也。事必有終，「終之」者，必做到完全處也。「至之」所謂進也，「終之」所謂修也。時解以「知至至之」屬知，「知終終之」屬行，非是。朱子本意却以「知至」、「知終」屬知，「至之」、「終之」屬行。

「乾乾因其時而惕」，如云當時乾惕，則須云「因其時而乾惕」；如云乾惕所以因時，則須云「乾惕以因其時」。夫子却置此三字于「乾乾」之下，「而惕」之上，其意以爲終日乾乾，至夕猶惕，是時無終窮，而惕無

止息。「因其時」三字，是貼「夕」字。清植。

「或躍在淵」，是承「龍」字爲義，言龍或有時而出來，「躍于淵」。時講都說是欲安于臣位，則當時改革，欲飛上天，却又未敢便飛，滿腔子疑惑。將「非爲邪」「邪」字，謂是「邪謀」之「邪」，一派說得詫異。夫子是言其「上下無常」，不是要終于隱；其「進退無恒」，不是要遯世離羣。是欲內度其身，外度其時，所以今日出來躍一回，明日又出來躍一回，故曰「欲及時」，又曰「自試」。「或之者，疑之也」，疑是疑其時之未可出，而不敢輕易出來，所以「無咎」。林次厓說近是，然尚有未盡。清植。

水火以在地者言，雲風以在天者言，皆以明應求之理。天地猶然，而況于人物乎？故直接云「聖人作而萬物覩」。下面「親上」、「親下」，又就萬物言之，以見萬物

無不覩者，以聖人能參贊天地故也。清植。

問：「《乾·文言》中《小象》三段，有分別否？」曰：「程傳分別過，恐未確。此只是既說了一段，似有未盡，却再說一段。」問：「如九三一爻，既說『反復道』了，然反復之故未嘗說，故曰『行事』。『行事』之故，又未嘗說，故曰『與時偕行』。」曰：「『與時偕行』，是因上未嘗說出『夕惕』底意思，所以復言此。」清植。

乾元統乎天之動靜，故曰「乾元用九」。

自記。

「利貞者，性情也。」即各正性命處。根乾道變化說來，故曰性命；就物上說，則曰性情。自記。

聖人之學，只是希天。天只一團生意，以生物爲事，無一息之停，那一點好生的心，乾乾淨淨，一無所爲。天之心何從見？



于那動處見，所謂「乾始」者，此也。天心惟其如此，故能「以美利利天下」。不然有偏私，便不能公普，如何能「以美利利天下」？「以美利利天下」，却「四時行，百物生」。「天何言哉」，未嘗見天言所利，只平平常常做去而已，故曰：「純粹精也。」純是無一毫駁雜，粹是無一毫惡濁，精是無一毫渣滓，聖人不過是要到此田地。問：「《易》之教，『潔淨精微』，亦是此意？」曰：「惟其潔淨，所以精微。」

天地好生之心，萬古如此，不曾有一毫自私自利、有所爲而爲之意。聖希天，天浩浩蕩蕩，從何處希起？希其心而已。此無所爲而爲之心，天心也，故曰：「有天德，始可以行王道。」此心，天德也。孟子最善形容。當乍見孺子入井時，只求此心過得，並非爲別的。無此心，就做出堯、舜、伊、周的

事來，只是霸。不然，霸者亦做許多好事，如何聖賢那樣鄙薄他？其初那一點無所爲之本心沒有，便與天地懸隔。所以《中庸》從「戒懼」、「慎獨」說到「天地位，萬物育」，末又收歸「閭然爲己」，一直說到「無聲無臭，上天之載」方住，總是發明此理。此一點無所爲而爲之心，即是天地生物之心，又純又粹又精。《中庸》言「至誠無息」，其功用與天地無二，結到「不已」與「純」上，正是此意。

乾無始，坤無終，以一歲、一日驗之，顯而易見。一歲之首自正月起，其實陽氣自子月生；一日之間，寅時日出，其實子丑二時，原算今日而不用，豈非無首？一歲陰氣至亥而終，却不算終，又拖過子丑月；夜間亥時，已終昨日，又拖到寅時，豈非無終？豈非以大終？乾之始即坤之終，坤

之終即乾之始，所以人但知臣下不可以功名自居，不知君上亦不可以功名自居也。君以功名自居，便是霸道驩虞，其起念不是大公，便不純、不粹、不精。天之生物，其心至仁，不容自己，絕無所爲而然。故曰：「乾始能以美利利天下，不言所利。」根本全在「乾始」二字，「乾始」便自不能已，無利可言也。堯舜君臣，其視唐虞事業，總如浮雲過太虛，這便是無成有終，「以美利利天下，不言所利」之道。

以貞下起元之道言之，都在黑漆漆裏那一點爲造化之根。冬一收斂，春始發生，<sup>①</sup>即至歲功既成，依然不言所利。吾儒以「闡然爲己」之心始之，到「上天之載，無聲無臭」，仍是如此。「上天之載」，若說作窮高極微，便不是中庸，「無聲無臭」，中庸之至也。天地終古運行，那曾有一些聲色

臭味動人欣羨？所以云：「剛健中正，純粹精也。」不如此，便不剛健，不中正，不純、粹、精。《中庸》始終講此道理。這裏差一絲，外面直繆以千里。說得三達德、五達道、九經爛熳極處，便緊緊點一句「所以行之者一也」。孔子于乾坤兩卦，總不說天地神化功用，只說天地之德所以妙。四書、五經、《太極》《西銘》，無一語不是從天心摘出來的，被人囫圇看過，便不覺至仁義之利，原不消說「未有仁而遺其親」等語。孟子亦爲下等人說法耳，至與門弟子言便不同，曰：「行一不義，殺一不辜而得天下，皆不爲。」此派一斷，萬事都壞。

「天下平」，即《彖傳》「萬國咸寧」之意。《彖傳》以九五一爻，明君道之元亨利貞，分

① 「春」，原作「眷」，今據四庫本改。

作兩片說。此又聯貫說來。問：「《彖傳》根首出說，故曰『萬國』，曰『寧』。此根六龍雲雨說，故曰『天下』，曰『平』。雖是一意，而字無苟下。」曰：「然。」清植。

「平」字便有「各正性命」、「保合太和」之意。自記。

聚、辨、居、行，皆修業之事，而德在其中。自記。

何處見得是先、後天？蓋風氣未開，而開風氣之先者，爲先天；時事既至，而因時立事者爲後天。「時」字雖在下句見，然所謂先、後天者，只是先、後此時耳。自記。

「先天而天弗違，後天而奉天時。」「天」字以理言不得，如以理言，「後天」二字尚可說，「先天」二字說不去，理豈可先乎？「天」字只好以氣數言，謂氣數未開，如堯舜之時，然所秩敘，都是天秩、天敘，所命討，

都是天命、天討。「後天」則是因其已有者而益明備之。清植。○以上乾卦。

乾坤一物而兩體，但觀牝馬之象，則知乾固馬，坤亦馬也，特牝耳。自記。

「先迷」句，「後得主」句，「利西南得朋，東北喪朋」句，程傳說不必從。《說卦傳》曰：「致役乎坤。」坤爲役，則必有爲之主者矣。若「主利」另爲句，《彖傳》中不應全然不釋，其曰：「後順得常。」順字中無「主利」之義也。即《文言傳》「後得主而有常」，「有常」即「得常」，亦無「主利」之義也。「利」字自屬下文讀，言西南則利于得朋，東北則利于喪朋，一字雙管。清植。

「坤厚載物，德合无疆。」「无疆」指天言，言地與天合也。「牝馬地類，行地无疆。」「无疆」指地言，地與天合，則天无疆，地亦无疆矣。而牝馬能行之者，以其「柔順

利貞」故也，此所以爲地類也。「安貞之吉，應地无疆。」「无疆」亦指地言，言君子與地合也。然地合天，而君子又合地，則三才同撰之意可見矣。清植。

《本義》以「地類」一住，轉到「无疆」爲「順而健」，不如程傳口氣好。自記。

「利牝馬之貞」五字破不開，即《乾·彖傳》亦未曾破開「利貞」兩字。

《傳》說壞了西南，《本義》又說壞了東北，然細尋義理，在西南則不妨得朋，在東北則宜喪朋耳。不可偏說一面。自記。

程子謂：「西南得朋不好，東北喪朋纔好。如女人羣聚，有何用處？止與類行而已。惟從夫乃得所歸也。」朱子又云：「西南得朋好，東北喪朋不好。西南陰方，得其本位；東北陽方，則必至于喪朋。」某則謂：「在西南當位用事，必須得朋，『乃與類行』。」

至東北則時過地易，必須喪朋，「乃終有慶」也。如做外官，須有屬員、吏役、兵馬，方能辦事。及居近君之位，則宜聲光銷滅，「朋亡乃尚于中行」矣。」

西南如臣去君遠，將在外，君命有所不受。大夫出疆，雖無君命，專之可也，其聲光幾與君同。至東北則與君近，不見其有威權，聲華銷滅。如月去日遠，與日相對，則光滿；近日則偏虧不全矣。

《存疑》諸書，苦分「不可相無」及「不可並行」之陰陽，故疑《本義》「謹幾微」之說。豈知其「不可並行」者，即其「不可相無」者也。有夫不可無婦，有君不可無臣，獨不可使臣妾用事耳。義豈相反乎？自記。

須知不可相無者，即其有淑慝者，蓋陽則純是性也。陰主形，形既生而善惡分，萬事出，是惡乃生于陰也。故陰而順于陽，則

爲健順仁義之屬，不可相無者也；陰而不順于陽，則爲淑慝之分，不可相有者也。善惡之分在于陰，故聖人于消長之際，極其倦倦。雖非智力所能損益，而亦不可不盡其扶陽抑陰之道也。自記。

不必從《魏志》，《小象》自多此例。如需上之類，是以兩句釋兩句，坤初乃是以三句釋兩句耳。自記。

「直」與「大」都是乾，惟「方」是坤本位。「直」是受之于天，「大」仍歸之于天，故曰「不習無不利」，是箇順字。又云「合德無疆」，而終之以「承天而時行」。「地道無成而代有終」也。

直而不方，則不能大，如一件挺直之物，四面不方，未免褊窄。譬如一樹，聳然直上，然周圍枝葉不能布置均勻，却算不得大樹。故曰「敬義立而德不孤」。自記。

爻無動意，《象》言動者，非動則無由見其直與方也。蓋柔靜者體也，直方者用也，故曰「坤至柔而動也剛，至靜而德方」。動、剛即直也，如人心敬義之德，義固動而制事，敬亦動而制心也。爻直方並言，而《象》言「直以方」，非直無以爲方。如欲作方物，非有一直者以度四面，必不方矣。非敬無以爲義，先儒云「無忠做恕不出」是也。自記。

動而直方則大矣，大故「不習无不利」。「地道光」即大也。自記。

凡數起于點，當初止有一點，引而長之則爲線，將此線四圍而周方之則爲面，又復疊之教高，則成體。「直方大」，即是此意。直即線，方即面，大即體。惟直而後可方，惟方而後能大，故《象》曰「直以方也」。直了纔能方，既直方自然大，故曰：「敬義立而德不孤」。清植。



「含章可貞」，則以時而發，靜中有動也。「或從王事」，而其「知光大」，動中有靜也。自記。

陽爲質，陰爲文，坤爻除初上外，二三四五皆文也，或藏或見耳。或謂六二無文，然地道之光，天下之文孰大于是？自記。

「永貞」即是「牝馬之貞」，即是順而健，即是陰變爲陽。自記。

問：「安貞與永貞何別？」曰：「『安貞』者順也，『永貞』者順而健也。非安則不能永，然非永則亦不足以言安矣。」清植。

「至柔而動也剛」，覆釋《彖辭》「元亨」；「至靜而德方」，覆釋《彖辭》「利貞」；「後得主」以下，覆釋《彖辭》「後得主」以下。不言西南東北者，西南得朋，即亨之時，所謂「含弘化光」；東北喪朋，即貞元之時，所謂「柔順利貞」，順承天而時行也。此段數

句，皆用「而」字一折，上截「柔靜」、「後得主」、「含萬物」、「承天」，皆是其順處，下截「剛方」、「有常」、「化光」、「時行」，皆是其順而健處。

敬、義不可分動、靜。靜固敬，動亦敬。如處事時是義，然必此心常存，義方有根。譬如讀書，苟心不在，則口雖誦，目雖視，實不知所云爲何，此安能制事？《中庸》言「不覩」、「不聞」，分別「未發」、「已發」，此亦有說。如人畫丹青，必先有素絹，此似未發之心。及制事，却似加以采色，只見丹青，不見素絹了。惟空白無采色處，方是絹之本色。所以「不覩」、「不聞」，方見得心之本來面目。實則敬貫動靜者也，故言「敬以直內，義以方外」則可，若謂敬以直靜，義以方動，則不可。大抵敬屬心，義屬事，提醒此心，使常在此，便是敬，無甚條目。義則須

窮理精義，便有許多條目了。清植。

乾陽即人之神，坤陰即人之形，神純善，形便有善惡。聲色臭味之欲不可謂惡，其流即惡也，所以累神者形也。以《先天圖》論之，陽動屬神，日用動作皆一心運用；陰靜屬形，事過休息，則四體居止。以《後天圖》論之，凡生物成物皆陰爲之，猶耳目手足足以集事，事去則過而不留，中心湛然虛明。總之天君泰然，百體從令，以陽爲體，以陰爲用者，正也。人欲橫流，心爲形役者，不正也。然雖當理欲混襍，人心危，道心微，畢竟神明爲尊，故「玄黃者，<sup>①</sup>天地之襍也」，下綴一語云：「天玄而地黃。」若曰雖是襍，畢竟有定分，天到底是玄，地到底是黃。周衰，君弱臣強，幾于上下倒置，然大號終存。《春秋》之名分凜然，猶是義也。天地陰陽，君臣父子，理欲善惡，君子

小人，無不如此。

程子說孟子「英氣」，張子說顏子「粗心」，張長史常舉爲對，果然。讀書至程朱，可謂細矣，比之孔子，覺猶未也。孔子讀書，直是字字不放過。坤卦上爻，孔子已是解明，程朱解之，尚都未盡。此時陽氣雖微，到底陽不可沒，故曰：「爲其嫌于無陽也，故稱龍焉。」此時焉得有龍？倒反以龍爲主，似龍自在那裏戰的一般。但是龍至此不能自振，已疑于陰，故曰：「未離其類。」不然，氣爲陽，血爲陰，如何說血？陰陽至此混爲一區，故曰：「玄黃者，天地之襍也。」然到底天是天，地是地，猶然「天玄而地黃」。《春秋》書法便是做此，因天子失

①「玄」，原作「予」，係避清聖祖玄燁諱，今回改。下同，不一一出校。

了身分，諸侯皆與對壘，然《春秋》之文曰：「王師敗績于茅戎。」一似天王不知何故自敗于茅戎者。然天王豈能無過？到底君是君，臣是臣，所以孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。又如人心原只有天理，到得人欲熾時，竟與天理爭衡，豈可說道心、人心勢鈞力敵？只說得道心微茫而已。然道心至此，已不能超然于人心之上，覺得混襍。到底天理是天理，人欲是人欲，豈可竟不分別？此是夫子就「龍戰于野，其血玄黃」八字上逐字想出來的，直細入無間。

榕村語錄卷之九終

# 榕村語錄卷之十

## 周易二

《通論》中釋《屯·彖傳》，以「剛柔始交而難生，動乎險中，雷雨之動滿盈」，為皆卦所以名。「分之，則始交而動是釋『亨』，難生險中是釋『貞』，雷雨滿盈是釋『建侯』」。今思之，《屯·象》稱「雲雷」，解《彖》稱「雷雨」，則屯之時猶未解也。《彖傳》變雲言雨者，欲以見屯之必解，則「雷雨之動」四字是釋「亨」。然動者亨之機耳，其絪縕滿盈，又足以見貞固之義。故程傳以「剛柔始交而難生，動乎險中」二句為釋名，以「雷雨之動

滿盈」句為釋「大亨貞」。其說可從。清植。

問：「《本義》以『光亨』及『吉』為『孚』、『貞』之應，《觀彖》不從，何也？」曰：「看六爻中，言敬、言慎、言中，皆孚之屬也；言恒、言衍、言順，皆亨之屬也；其言正，則貞之屬也。需之時，孚義最重，故上雖不正，而敬則終吉。《象》謂『雖不當位，未大失』者以此。亨義次之，故二雖不正，而衍亦終吉。《象》謂『雖小有言，以吉終』者以此。」清植。

「邑人三百户无眚」，覺得《本義》說未安，故向來作無株連之患解，自以為妥矣。一日宴見，蒙諭云：「此乃邑人化之，而歸于無訟之意。」想來極當。若是不致株連，何消鑿言三百户？三百户，邑之小者，《本義》說原是。蓋二之自克，雖未足以成風教，而已可以化小邑。聖見高明，洵非儒生

所及。清植。

「小人勿用」，謂既撥亂世反之正，則當建官惟賢，不可復用小人，以釀他日之亂階耳。用者，所謂「是崇是長，是信是使」，是以爲大夫卿士，非不用以「開國承家」也。《小象》「必亂邦」，「邦」字，是謂大君之邦，非指所開之國。若以小人爲即指「開國承家」者言，則當命將出師之初，所謂「長子帥師，弟子輿尸」者，已致其叮嚀之意。是論功行賞之人，大率皆長子之類，安得小人哉？自古戰勝之後，多致驕盈，而小人因以得志。聖人之特爲設戒者以此。故《既濟》于「三年克之」下，亦曰「小人勿用」。清植。

「密雲不雨，自我西郊。」張魏公解云：「言陽未應也。」此句實諸家所不及。雲者陰氣，雲而密，是陰先唱也。若陽入而散之，則氣降而成雨矣。不雨者，以其氣猶尚

往也。所以尚往者，由「自我西郊」，故「施未行也」。西爲陰方，「自我西郊」，即陽未應之驗。《觀彖》中此意猶未能暢。清植。

「血去」，《傳》《義》說未安。君臣之際，所以致惕，爲其間有壅隔而情不通也。若積誠感動，以致去其壅隔，則惕可出矣。《小象》「合志」二字，正釋「血去」之義。清植。

《易》有大畜，有小畜。大畜者，聖君在上，正名定分，布德發政，天下風靡。小畜則如以臣子而匡救其君父也。自上而變下者易，自下而變上者難。然始雖勢逆，積久自效，故曰「既雨既處」，言畜之極而陰陽亦合也。但大畜功成，則身名俱泰，故曰：「何天之衢。」小畜功成，便宜引退，若以寵利居成功，必致凶咎，故又曰：「婦貞厲，月幾望。」

若以位不當爲爻德之不善，則當以釋



「跛」、「眇」，今此以釋「啞人」，蓋卦有「不啞人」之辭，而三適直兌口之缺，故有受啞之象。是所謂位者，爻位之位也。自記。

《履·彖傳》所謂「剛中正，履帝位而不疚」者，即指五也。凡《彖傳》中所贊美，其爻無凶者，他卦皆然。獨《履》五之辭曰：

「夬履貞厲。」此「厲」字當與《乾》三之「厲」同，言常存危懼之心爾，非占詞也。惟剛，故曰「夬」；惟中正，故曰「貞」；惟常存危懼，所以不疚。《書》曰：「心之憂危，若蹈虎尾。」正此「厲」字之義。《觀彖》中猶是循用舊解。清植。

「內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人。」三內外是一樣。或疑順健都是好的，如何分內外？不知連陰陽、君子小人，原都是好的。如人以心為主，難道耳目口體都是壞的不成？獨陽不生，陰乃所以成

物。君子當權秉令，亦要小人宣力于外，趨事赴功，何嘗不好？只是要得在內者為陽為君子耳。

以內外取義，則為消長；以上下取義，則為交泰。「帝乙歸妹」，只是以上下取義耳。自記。

《否·彖傳》之言內外、陰陽、君子小人，字俱與泰同，只改「健順」為「剛柔」。蓋順雖要放在外，卻全是好的，若陰柔，便可生出不好來。清植。

問：「『不可榮以祿』，對『榮』字，宜曰『爵』，而反曰『祿』，蓋當否時，稍有識者，便知不貪爵位，然或迫于貧，不得已而為祿仕者有之矣。惟『儉德辟難』之君子，人君不可以祿釣之，而致其身于榮，此非有衡門樂飢之節者不能也。」曰：「看得好。」清植。

凡卦必有主爻，「同人于野，亨」，卦之

義也。而爻德無以配之者，蓋六二雖成卦之主，然以爻德論之，以陰求陽，以下應上，非所謂大同也。九五雖剛健中正，然居尊位以下交，以言「同人」則可，于在野之義，則有間矣。惟上九處卦之外，有野之象，《坤》之上曰「龍戰于野」是也。然既非卦之主，而又未極中正之善，故其義次于野而曰「郊」。國外百里爲郊，郊外爲野。郊比之于宗、于門則公矣，比之野，猶未也。故《象傳》曰「志未得」。于野則「亨」，于郊僅「无悔」而已。「志未得」，釋「无悔」之義也。  
自記。

大有，有賢之卦也。《大象》兼遏惡言者，惡不遏則善不可得而揚。《堯典》先辨三凶而後舉舜，《舜典》先誅四凶而後咨二十二人，皆是此意。  
清植。

同「鳴謙」也，一曰「中心得」，一曰「志

未得」者，一則對「鳴」字爲義，言謙雖遠聞，而實自得于心，非徇外也，徇外則非謙矣；一則對「征邑國」爲義，言謙雖遠聞，而實不敢自以爲得，故雖可用行師，而惟自治其私邑，非務外也，務外則又非謙矣。「中心得」、「志未得」皆所以爲謙之至。  
自記。

「嚮晦入宴息」，與隨名義不甚關合。此等處是夫子示人以觀象之例。義《易》無文，然觀玩之下，隨人識取，意理更是無窮。所以文、周末繫之先，原可用以占筮。夫子于《大象傳》指切人事處，雖說得與名義關合者爲多，時漏一二處，使人知文王當日，假令別命一名，亦未嘗不可。以此意看《易》，益覺得變動不居，意理活潑。  
清植。

蠱當以革、巽二卦比看。巽者，陰伏于內，弊之端也。蠱者，蠹蝕于中，弊之成也。巽如果子受溼，有一二軟腐之處，蠱則内生

蟲蛀矣。故巽不過要搜索那一點伏陰，制而去之。若蠱則須從頭整頓，所謂甚者必舉而更張是也。《巽》曰「先庚後庚」，而《蠱》曰「先甲後甲」，「甲」者從頭做起之意。至革則通體全壞，須用變換一番，又甚于蠱矣。吉凶生大業，無吉凶則無業，故《巽》止「小亨」，而《蠱》、《革》皆「元亨」。清植。

二陽在下，如何為臨？以二陽正向盛也，三陽則恐盈而昃矣。既以二陽為臨，未有四陰在上，反為下所臨者。且臨人必當有道，至為人所臨者，本無可說，故六爻通作臨人說。觀卦二陽在上，自是為人所觀之象。六爻既說為人所觀，又說觀人者，觀人以自處，亦必有道，故不可以無言。

因承修《周易折中》，請得內府宋版《本義》，《觀》卦辭下注云：「觀者，有以示人而為人所仰也。」曰：「坊版于『示人』上，皆增

入『中正』二字，如何可通！向嘗以為疑，今看此，可見坊版之誤人不淺。」清植。

《彖傳》「神道設教」是總說，《象》言「觀民設教」是就省方一事說，非上設教以德，而下設教以政也。猶之「天有四時，風雨霜露，無非教也」，而風之動物，尤為深入而遠被。豈《彖》之設教以神道，而《象》之設教非神道乎？王者既設教以為民觀，復因省方而觀民以設教，《象》意總包舉于《彖傳》中耳。自記。

「觀民」與《彖傳》「觀天下」之義同，言九五大觀之主，為民所觀也。苟其德之未至，則不足以為民所觀，故必觀我之平生皆合于君子，而後无咎。自記。

柔文剛，文之而已；剛文柔，何故言「分」？此理驗之樹木，最為易見。樹之本根，為剛為質，其枝葉，為柔為文，枝葉之庇

本根，是文剛也。然其所以枝枝相對，葉葉相當，津潤悅懌而不枯者，非本根之氣爲之流布灌注，何以能然？但枝葉之津潤悅懌，即日有加，而本根初無所損，則分而文之之驗也。清植。

以象言之，一陽居上，有「得輿」之象，衆陰在下剥之，有「剥廬」之象。以理言之，君子當道之窮，而人心益歸之，「得輿」之義也；小人之剥君子，自失其所依庇，「剥廬」之義也。然碩果既不可食，則廬亦終不可剥，故《象傳》補爻意曰「終不可害」。自記。

徐善長問：「陽無盡時，當剥方盡，一動便是復。如何復卦《本義》云『剥盡則爲純坤，十月之卦，而陽已生于下矣。積之踰月，然後一陽之體始成而來復』？是踰月後，一陽成體而始爲復也？」曰：「朱子此語自未圓，然却有此理，會得便不須疑。此

却是無中生有道理，喜怒哀樂未發時，一切皆有。人呼時必有息，方其息時，正是蓄呼之力。此之謂大本。人舉足要行，却要先站一站，那站便是大本也。<sup>①</sup>陽生于子，却胚胎于亥，乾所以位于西北也。亥添草頭，<sup>②</sup>便是根荖之荖；添木旁，便是核實之核；添子旁，便是孩提之孩。可見陽生于亥，亥月謂之陽月，非無故也。」

問：「見天地之心。」曰：「使天地無心，人物之心却從何來？」自記。

朱子謂「也不耕，也不穫」，恐未是。本意蓋只管耕菑，不計畚穫也。試將此意代聖人作兩句，其立文自不得不如此，無可疑者。自記。

① 「本也」，原作「一」，今據全書本改。

② 「亥添」，原爲墨丁，今據全書本補。

「行人得牛，邑人災也。」語氣蓋謂若邑人得牛，則其被罪也，乃自作之孽矣。惟得牛者爲行人，故在邑人雖不幸被罪，特可謂之災而已。清植。

「良馬逐」是象，「利艱貞」是占，「日閑輿衛」又是占中之象。承「良馬逐」之意而取此，「日閑輿衛，利有攸往」，即是「利艱貞」注脚。自記。

「顛頤，拂經于丘頤，征凶。」《本義》云：「求養于初，則拂于常理；求養于上，則往而得凶。」是「拂經」與「征凶」爲對，皆占辭也。至《小象》「六二征凶，行失類也」，單言「征凶」，《本義》却云：「初上皆非其類。」是又以「征凶」二字，兼承「顛頤」、「于丘頤」兩義矣。考六爻，四亦曰「顛」，以求初也；三五皆曰「拂」，以求上也。既求初爲「顛」，求五爲「拂」，則此「拂經于丘頤」五字，當作

一句讀，而以「征凶」二字，總爲占辭。黃勉齋之說如是，于義爲長。清植。

大過四陽在中，取象于棟。二五變棟象楊者，以其近陰，則雖爲材之類，猶未離乎水澤之感也。小過四陰在外，取象于鳥。而五又象雲者，以其居尊，則雖爲飛之類，獨有取乎飄揚之質也。棟在中，故四陽皆棟，而三四獨言棟；翼在末，故四陰皆翼，而初上獨言飛。同一棟，而四「隆」三「撓」者，以位而定也；同一飛，而初以凶，上則罹之凶者，亦以位而定也。清植。

大過、小過須當斟酌得妥。如事斷不可徇俗，則須壁立萬仞，雖「獨立而不懼」，雖「遯世而无悶」。如猶或可從，則雖稍徇之亦不妨。如「麻冕，禮也，今也純，儉。吾從衆」，用純原自無妨，況又得儉，所以聖人亦只得從他。若拜堂上，則斷不可從。此



是權衡處。天下事豈可教過？過便不是了。然聖人覺得這邊分數較多，便站穩在這邊。如獨立、遯世，聖人豈願如此？此便是過處。但時當如此，聖人便不懼、無悶。行過、喪過、用過，便不得謂全是了。但時當如此，亦只得依他。然使行過肆，喪過易，用過侈，聖人亦便不從。因為過恭、過哀、過儉，尚有好處，所以從他。這便是權而不失經處。孟子答任人處，便是「小過」，「舍生取義」章，便是「大過」。清植。

棟者，剛在上也，剛在上，則有橈之患。惟柔在下，以籍薦之，則可以防其橈矣。君子之臨事，「獨立不懼」，蕩蕩然無顧慮之意也。當其未事，周防不懈，夔夔然存恭畏之心也。自記。

八卦皆人心之德，乾健是不息的，人氣血不周流便病，脈歇至便病。坤順，所謂百

體從令也。健主神上說，順主體質上說。震主動，巽主人而散，兌主說，艮主止，皆人心之德不可無者。惟水主險，豈可說人心有險德？故聖人于坎上加一「習」字。王輔嗣云「更習」也，最妙。程朱不用，而以「重坎」為「習坎」。那一卦不是重，何獨坎卦？孔子所云「重險」，乃是解「習」字之意，一重險過，又一重險，非「更習」而何？不是以「重」字訓「習」字也。不獨上聖大賢，將降大任，必先窮餓困苦，「動心忍性，增益其所不能」，即平常人，亦困心衡慮而後作，徵色發聲而後喻。所謂險，不獨貧賤患禍也，那極如意之中，一切飲食男女、聲色嗜好，那一處不是窰阱？都要在此等處鍊過方好。如一「習」字，便是人心之德最不可少者。

天下至實者無如水。以黍稷入斗斛，

已滿了，再築實搖擺便陷下，土沙皆然。惟水一滿不可增添。他物可堆高，水至平而止，所謂「水流而不盈」也。古人文字，有兩句似相對，而上句斷，下句聯下文者甚多。《史記》尚如此。「水流而不盈」，似與「行險而不失其信」相對。其實「水流而不盈」是斷句，「行險而不失其信，維心亨，乃以剛中也」，是一連讀。

「德行」，如三物中六德、六行之類；「教事」，如三物中六藝之類，皆自己身上事。程傳以「習教事」作「三令五申，使民習熟」說，稍離。清植。

宛平王相公熙嘗語余云：「吾閱事多矣，凡人設機心，假一事以作穿陷人者，其人必即因此事自取禍敗。」余因是語而悟「習坎入坎」之義。其所習之坎，即其所入之坎，不待他處有坎，而後致凶也。清植。

水德所以爲至實者，以其未平則未驟滿，方平復無增高，既平之後，又難以人力使之縮少也。然則其後之無損耗者，由于其初之不盈大也。二在下體，是未至于平也，未平則不驟滿，故爻曰「求小得」，而《象》曰「未出中」。五在上體，是既至于平也，既平則不增高，故爻曰「不盈」，而《象》曰「中未大」。人之心德，有本而無助長之功，有實而無過情之譽者，亦如之。自記。

「習坎」之得其道者，二五也。四承五，故亦「无咎」。其餘三陰，皆失道者也。獨初上言之者，初雖涉險未深，而居下有坎底之象，是小人動作機詐，自謂能習險，而自納于陷阱者也。故爻特加「習坎」二字，而《象》曰「失道凶」。上雖處陰之極，而居上有出坎之象，是人之惡積罪大，罹于刑辟，聖人至仁之心，則猶望其習于險而改悔者

也。故《象》曰「凶三歲」，所以終「習坎」之義，充類以至于盡也。三雖亦失道，然處重險之間，則時之窮也。時之窮者，不可以習險責之柔材，故爻但曰「勿用」，《象》但曰「无功」而已。自記。

爻言三歲而猶不能改悔以得于道，則凶矣。明其失道于今，將復凶于後也。《象》言由其失道，故「凶三歲」。明失道于前，是以凶于今也。言外之意，乃謂因幽憂困苦，而能改悔從道，則三年之外，可以免凶矣。此爻《象》交發意也。自記。

「繼明」者，所謂「緝熙于光明」也。《傳》說太泥，不必從。清植。○以上上經。<sup>①</sup>

遇憂患危疑事，如艮卦太高，明道所謂「萬變皆在人，其實無一事」者，即是此地位。想明道已能到此。平常人倒是咸卦用得著，事變來，以理為主，若不能萬全，只得

順理有把柄。

「取女」主陽感陰言，「女歸」主陰從陽言。陽感陰，貴乎情之專；陰從陽，重乎禮之別。「女壯」則勿取者，以失乎順從之道，則不可感者也。歸妹則「征凶」者，以不待交感之節，則不宜歸者也。清植。

「憧憧往來」，不是說憧憧然往來，蓋謂把往來放在心上盤算，憧憧然不寧也。「往來」即當「感應」二字看，感應是該有的，不合憧憧于其間耳。自記。

浚者，求深之義也，求深非不善，而始而求深，則不以其序，而終至于无恒矣。「浚恒」者，求深于其常也，而終至于无常。事不循乎其序，則不可繼，而不可久也。自記。

① 「上經」，原脫「上」字，今據四庫本補。

諸爻皆言「遯」，而二爻無之，則是義不可遯者也。故《傳》言「固志」以明之。自記。

卦皆貴剛，惟升進則尚柔，蓋取難進之義。故《晉》曰「柔進而上行」，《升》曰「柔以時升」，《漸》曰「漸之進也，女歸吉也」。定九先生曰：「守得住柔，便是剛。」

說《明夷》，因曰：「『自我西郊』、『亨于西山』，以為指文王，皆恐未確。惟此卦却有些像。」「明夷于飛」，不知指著誰人說，想是當時隱者，如伯夷、太公之類。「夷于左股，用拯馬壯」，却像是指文王。文王率商之畔國以事紂，又陰行善，上不失君臣之分，下又救了許多百姓，所謂「馬壯」也。「明夷于南狩」，是指武王。「人于左腹，獲明夷之心，于出門庭」，却像微子。腹者，腹心之臣，故繫二止曰「股」，不曰「腹」。「箕子之明夷」，明明是指箕子。「不明晦」，正

指獨夫。「初登于天」，所謂「殷之未喪師，克配上帝」。「後入于地」，所謂「惟不敬厥德，乃早墜厥命」，都有些像。所以《彖傳》中分明言「文王以之」、「箕子以之」。將來所著《易解》中，凡引古事為證者，皆當盡行刪去。惟此卦却不得不如此說。清植。

「明夷」原是好字，今人皆說作昏主。「明夷」是自家明，却被別人傷了。故自初至五，皆曰「明夷」，惟上是傷人之明者，故不曰「明夷」，而曰「不明晦」。清植。

風火為家人。風本從火生也，因熱而生，故萬物亦被之而生。一家和，便有暖氣，暖氣薰蒸，至于黨族親戚，而化及鄉國矣。此家人之義也。

君子以言有物，誠也，不誠則無物。「誠」字、「信」字，皆從言，蓋誠信于言驗之。自記。

睽時須從小處去行，如人子得罪于父母，大處動輒生疑。且莫動，只揀小小事體無可生疑處，勤慎自效，積久亦漸消釋，是感通之道也。

「有孚于小人」，作「驗之于小人之退」說，于義雖通，但細玩此爻義，當是言解之時。本以解去小人爲急，五又居尊，惟有能解則吉耳。然多欲之君，雖或一時迫于公論，不得已去其近習，心中終有不忍捨棄者存。如宋孝宗之念曾覲之類。則小人雖或見斥，而有以窺其隱微，猶未信其實能斥己也。未信其實能斥己，則安肯改惡以歸于正哉？故君子之解，必使小人共信其爲誠心去惡，然後可以得吉。《象》言「小人退」，非正釋「有孚于小人」，言既孚于小人，則小人必改惡以歸于正，如《論語》「不仁者遠」之意。此說尤長，既與「孚」之字義相合，又

于句下不用添出「之退」字面。《觀·彖》中尚未及改正。清植。

「損下益上」爲損，「損上益下」爲益，最爲確鑿，不是徒以虛理立論。天地施生，何處不然，然必假人力以爲輔相。如今墾一畝田，必須工本；播一區穀，必須糞水。「損上益下」之世，民有餘饒，自然野加闢而穀加豐。是聚于上者，雖若見爲損，合世間所生殖者論之，所贏不知凡幾矣。其實，民間之財，何莫非君上之財，豈非益乎？若「損下益上」，斂利而藏之府庫，所藏者既無生息之源，而民間工本乏資，糞水無藉，勢必棄壤不闢，而所收亦歉。是在上者，雖若盈溢，合世間而通算之，所失不已多乎！此理陸忠宣看得透，故有小儲、大儲之說。其奏疏中，有一篇論損益者極佳。清植。

「損剛益柔有時」即緊頂「二簋應有



時」。如損神明之享，以濟時艱，亦所謂「損剛益柔」也。故總之曰：「損益盈虛，與時偕行。」自記。

動者，志之奮也；巽者，心之人也，即程朱《學的》中「立志」、「虚心」之云。《說命》曰：「惟學遜志，務時敏。」遜志，巽也；時敏，動也。清植。

君子小人，不但善惡之稱，凡上位下位皆是也。九四與初六應，未嘗遠之也。然應而不能制之，則非我有矣。聖人推原其本，謂不能制之者，由于親愛之失其道也。我失親愛之道，然後彼之心離，離然後不可制也。自記。

《易》中「號」、「笑」二字每相應。「若號一握爲笑」，言萃之所以亂者，以孚之不終也。「若號」則仍有孚矣，故可一轉而爲笑。「一握」猶言一反覆手間。清植。

爻言「萃有位无咎」矣，又言：「匪孚，元永貞，悔亡。」則是無「元永貞」之德，而但以位萃天下，雖无咎，而猶有悔也。故《象傳》推其意釋之，謂以位萃天下，則「志未光」。「未光」謂有悔也。自記。

「升虚邑」，東坡之說爲長。五之「升階」，其進有漸也，「升階」而吉，則「升虚邑」之無吉義可知。升、晉之卦，皆利于柔者，以抑躁競也。九三過剛，難免于躁競，故其詞如此。清植。

「冥豫在上」，則不可以久長矣。「冥升在上」，而曰「利于不息之貞」者，蓋悅豫非久長之道，故必速變之而後无咎。升則有時難于退者，但利于守正不息而已。自記。

困與蹇異。困者，身之困也；蹇者，時之難也。說者以「致命」與「匪躬」同解，覺得太過。言舉其所遇一委之命，而惟惓惓

以遂志爲心而已。《彖傳》「困而不失其所亨」，志，即「其所亨」者也。文中子東歸，餓于逆旅，講學不輟，而曰：「困而不憂，窮而不懾，通能之。」即「致命遂志」之謂。清植。

君子雖處貧賤，「無人而不自得」，非所以爲困也，惟樂行憂違，君子之志也。若言不必聽，計不必從，徒以爵祿縻其身，而不得引去，不幾于進退失據者乎？所謂「困于酒食，朱紱方來」、「困于金車」、「困于赤紱」者，意正如此。清植。

《困》四「志在下」，與《臨》上「志在内」同，皆非指應爻而言也。《臨》上在卦外，于人爲事外矣，而曰「敦臨」，則是臨民之道，敦厚不忘，志存乎天下之内者也。非志在内，則居事之外，何以見其敦厚于臨乎？《困》四居上位者也，而曰「來徐徐」，則是無心于進而勢不得退，其志常存乎居下者也。

非志在下，則居位至高，何以見其來之徐徐乎？自記。

「動悔有悔吉」爲句，「行也」爲句。「跛能履吉，相承也」，「遇其夷主吉，行也」，義同。自記。

就爻觀之，疑于所謂「我」者，井自我也。若井自我，則亦井自心惻，而井自求福矣，非爻意也。故夫子釋之曰，此謂行路之人，過此井者，覩其清而不食，憫然憂傷，故爲之思遇王明，庶幾食此井者，皆受其福耳。蓋必如此解釋，然後「我」字「並」字可通也。自記。

獸皮曰革，獸之變必先易其皮，故「革」字又有改革之義。六爻中言牛、言虎、言豹者以此。清植。

「已日」者，革之時，「乃孚」者，革之應。惟「已日」故爲「順天」，惟「乃孚」故爲「應

人」。然而惟有慚德，故必元亨利貞而後悔亡也。爻于一言「巳日」，三四五言「孚」，四又言「悔亡」，皆析卦義以立文。初未至于「巳日」，故不可以有爲。五者創業之成，而上則守成之緒也，故變「大人」爲「君子」。清植。

爻言「得妾以其子」，是即以初爲妾，比于鼎之「顛趾」，而以其從夫得子，比之「出否」也。然文意未明，疑于初之「得妾」者然，故《象傳》曰：「利出否，以從貴也。」則知初是爲妾而從貴者矣。自記。

至尊讀書，都在最上一層著意，信是天宣睿智。一日諭地云：「《易經》逐爻說吉凶，不知道他的根，甚疑惑。如《鼎》卦四爻，爲甚麼斷他『鼎折足，覆公餗，其形渥』？還是他自己有應得之罪？還是天地間有此事，硬派在這一爻上？」地奏云：

「據臣愚見，大《易》三百八十四爻，都是聖人逐爻比較過，纔下斷語。《鼎》四之辭，是他自取，不是硬派的。」曰：「如何是他自取？」奏曰：「鼎卦初六是鼎趾，二三四鼎腹，四居鼎腹之上，實既滿盈，便有傾覆之理。又《易》有義例，五位君也，四近君之位，故曰『多懼』。四宜柔不宜剛，五宜剛不宜柔。四爻以剛承柔，率多凶懼。他已犯此例，又下應初爻。初在下，宜剛不宜柔，如特立獨行，賢人在下之象。四宜柔，如大臣虛己下賢之象。今大臣剛，而在下者柔，如所信任者，乃陰邪之小人，他又犯此例。初乃鼎趾也，故曰『折足』。鼎有實而折足，鼎中之所有必覆矣，故曰『覆公餗，其形渥』。」奏訖，大蒙嘉悅。因曰：「由此看來，《易經》通有義例。」《折中》內有義例一冊，從此起也。

《易》爻以陽爲實，鼎五陰也，然有中德，故可以之爲實。猶未濟九二非正也，然有中德，故可以之行正。兩處文義，正可參觀。

八純卦大象，與六十四卦大象，微有不同。蓋八卦之象，皆造化之本，各一其極而無假借，君子體之，皆是以前德反之于心。非如他卦之或取于時遇，如泰、否、蹇、解之類也。故天法其健，地法其順，火法其明，水法其習，山法其止，澤法其滋，風法其令。推是以譚，雷亦是法其震動。此震動乃吾心所固有，戒慎恐懼乎其所以不覩不聞者。不可以「洊雷」之象，目爲外至之震驚，而君子因之以恐懼修省也。自記。

「艮」、「背」二字之義，即是主靜，故周子曰：「背非見也。」程子曰：「止于所不見。」惟《語類》有「止至善」之說，而《蒙引》、

《存疑》因之。文意雖殊，義理則一。自記。

朱子解「艮其背」爲「止于至善」，道理極是，只是以「至善」詮「背」字，覺得不協。程子說「背」爲「不見之地」，是矣；又說「行其庭，不見其人」爲「絕物」，未免太過。聖人說「篤實」，便說「輝光」，說「闇然」，便說「日章」，只是以靜爲主。

問「止其所」。曰：「『所』字是甚麼？近講以仁、敬、孝、慈、信之類詮釋，頗于字義不肖。若直以爲寂靜之境，又恐宗指有差。諸變文云：『適得吾明覺之體，不失吾順應之常。』于『止』字本意得之矣。」自記。

佛家將心地一點靈明，謂之三昧真火，其他一知半解有知覺處，都是無名火。所以破除一切，以養他那一點靈明。艮卦三爻，正是說著此病。「厲薰心」，「薰」字最妙，火條達便光芒照耀。若佛氏硬提此心，

是抑塞壓制，使他鬱鬱不能出。如火之薰，適足以爲障蔽而已，故程子謂「觀一艮卦，勝讀《楞嚴》一部」。

外邊事處置妥，心裏便安，本是一箇，聖人學問如此。異端離此而求靜，乃悍然不顧，其中不自在者多矣。聖人知之，曰「厲薰心」，蓋發其隱也。

六四在心之上、口之下，以咸例之，正當背位，合卦義矣。然艮爲剛德，而四柔也，且德非中正，故未能純乎卦義。卦義曰：「艮其背，不獲其身。」夫子釋之曰：「艮其止，止其所也。」蓋止于其所，則自「不獲其身」矣，無制身之勞也。未至于是，則必止于其身。止于其身者，未能「不獲其身」也，故夫子釋之曰：「止諸躬也。」易「其」爲「諸」，義自明矣。「非禮，勿視聽言動」皆是也。自記。

漸以「女歸」爲義，歸妹以「妹」爲名，故六爻皆取女象。《漸》三曰「婦孕不育」，「婦」指三也，其曰「夫征不復」者，引起之詞。《歸妹》上曰「女承筐无實」，「女」指上也，其曰「士刲羊无血」者，波及之詞。清植。

歸妹上六，專取妹象。由女之承筐也无實，故士之刲羊也无血，其咎在女也，故《象傳》偏釋承筐。自記。

豐初之配主謂四，配如夫婦之配合；四之夷主謂初，夷如朋友之等夷。以下交上，雖合德，猶必謹其分；上之交下，既同道，則必略其尊。清植。

往時解風，陽也，主散陰氣。西方陰凝時，須風以散之，至春方發生，無陰可散，乃是散去年陰氣之尚凝者耳。今思之，非也。天地間有陽便有陰，如心纔動而身體便隨之。方春陽氣一到，便有陰氣，便須風散。



不是散去他，是散開要他流行。如化開飲食，以滋益于人，不可結凝爲患也。

人而後能斷，故巽有制義，又有齊義；六爻又有武人齊斧之義。不能斷者，不能入者也。自記。

巽訓卑巽，始于輔嗣，殊爲附會。巽者，人也，非謂一陰能入，謂二陽能入一陰以散之也。如腹中無故腸鳴，不爲佳事。若中有痞塊，元氣盤旋而解散之，則周旋作聲，人方通泰。國家有藏姦伏慝，必搜索整治而後消散，亦是此理。常見五六月間，空際雲起，旋即風來吹散之，雲散則風亦止矣。再有雲起，則風又至。故巽有伏羲，主陰而言也；又有人義、有齊義，皆主陽而言也。何以謂之「小亨」？破散陰氣，到底不過去滯，非元氣本然流行者可比。「利有攸往」者，搜擿不可不急也。「利見大人」者，

必得陽剛而後能化也。史巫以搜其姦邪。資斧者，齊斧也，謂以斷物斬齊也。上九不斷，故凶。問：「上不斷，不有疑于卑暗乎？」曰：「彼亦刻刻欲搜姦發伏，非安于暗弱者，但不能斷，終『正乎凶』耳。」

今俗占雨暘以甲、庚日，蓋十干氣候，到此二日便須少變，如歲之有春秋也。蠱是從頭變來，故有取于甲；巽是從中間變，故有取于庚。自記。

「渙汗其大號」爲句，「渙」一字自爲句，「王居无咎」爲句。言能「渙汗其大號」，則雖當「渙」時，而「王居无咎」也。《本義》以「渙王居」三字連讀，但「王居」既「渙」，如何說得「无咎」？故以居爲「居積」之居，微費周折。惟依《小象》斷句，則「王居」二字，即是後世所謂「皇居」者，故《小象》以「正位」釋之。清植。

此「逖出」與「惕出」自不同，故夫子以「渙其血」爲句，而專釋之，則明下當以「去逖出」爲句。如「樽酒簋二」之類，皆是夫子分別句讀處也。當渙之時，在事中者，則以渙其所利爲義；在事外者，則以渙其所害爲義。自記。

卦取澤水爲義，水甘而澤苦，水通而澤塞。卦爻言「甘」、「苦」，故《傳》復言「通塞」以發明之。塞則窮矣，故《傳》曰：「中正以通。」又曰：「其道窮也。」

中孚二爻，講家說來語氣全舛。和之者「其子」而已，「靡之」者，「吾與爾」而已，皆明其非諛聞動衆之爲也。不然，「聲聞過情」，如登天之「翰音」，則凶矣。此二爻對看，其義自明。清植。

小過之時，以過爲中者也。然有當過者，則雖過而未離乎中；有不當過者，則不

及而後不失乎中。過與不及之義，如反覆手。然過于恭者，乃其不及于亢者也；過于儉者，乃其不及于豐者也。「麻冕」之義，「過乎儉」矣，是所謂「過其祖，遇其妣」也。「拜下」之義，「過乎恭」矣，是所謂「不及其君，遇其臣」也。「不及其君」，則是君不可過也，而曰「臣不可過」者，蓋言是爲臣之中，則不可過，非爲君不可過也。自記。

爻意謂能「曳其輪」而不進，則雖「濡其尾」而「无咎」也。曳者，我曳之也；濡者，非我濡之也。故二義不可一例。觀《未濟》「濡其尾，吝」，「曳其輪，吉」則可見矣。《象傳》專釋「曳輪」，其義自明。自記。○以上下經。

榕村語錄卷之十終

## 榕村語錄卷之十一

### 周易三

《繫辭傳》，古今至文也，惟《中庸》像之，文體直是一樣。

上《繫》是說《易經》大本大源，下《繫》是說讀《易》的秘訣及凡例。

《繫傳》首章，乃《太極圖說》所自出。《圖說》之「分陰分陽」，即「尊卑」一節之義；「動靜互根」，即「摩盪」二節之義。但《繫傳》由摩盪而生六子，《圖說》則由變合而生五行，言各有所當耳。「男女」即《繫傳》之「男女」也。知始者，所以發其神；作

成者，所以生其形。「易簡」二字，實包「中正仁義」之義。「成位乎中」，則所謂「立人極」者也。清植。

「動靜有常」兼二義：其分則或動或靜，其變則時動時靜。如風雷是動的，山澤是靜的，就山澤言，則澤是動的，山是靜的，所謂或動或靜也；水停蓄處又是靜，山發生處又是動，雷迅風行是動，斂氣收聲又是靜，所謂時動時靜也。清植。

「剛柔相摩」是一對對相摩，雷與風摩，山與澤摩。「八卦相盪」，則山可與雷盪，風可與澤盪，都是言交易。問：「此二句著卦上說否？」曰：「未著卦。所言『八卦』，猶言天地間之雷風山澤如此相盪耳。王輔嗣及程子俱不著卦說，惟朱子方說作生卦。『剛柔』亦只是說天地間之二氣，不是說卦畫剛柔。」清植。

至尊言：「春風帶潤，最爲豐年之兆。」乃知《易》云「潤之以風雨」，非漫下「風」字也。

雨以潤之，上《繫》并風亦曰潤者，謂東南風也。《詩》曰：「習習谷風，以陰以雨。」舜之《操》曰：「可以阜吾民之財。」清植。

「乾以易知」之「知」，乃「乾知大始」之「知」，與「易則易知」之「知」不同。「坤以簡能」，「能」即作也。「易」主心言，故屬德一邊；「簡」主事言，故屬業一邊。後儒只因把「知」、「能」二字看混，遂有以知行分配德業者，悞矣。清植。

朱子說「悔是吉之根，吝是凶之根」，最好。凡遇不好底事，只求之於己，便消了少火氣纏繞。佛家重懺悔，亦是此意。吝不是大惡，如何便至於凶？只是不爽快，留在那裏遮遮掩掩，便可以做出大不好來。

人當禍患來時，痛心疾首，思愆悔過，有這念頭，便可導引善氣，消除魔障。某平生覺得與人無大仇怨，不全是忍耐，亦是尋根見得自己身上明白了，便已消息許多。

「憂悔吝」、「震无咎」，不在「悔吝」、「无咎」之辭之外，即在「悔吝」、「无咎」之辭之中看出。介比小疵先一步，悔比補過又先一步，於此處提撕警覺，便是憂且震處。  
自記。

「仰以觀於天文」一節，淡淡幾句，把佛家無常迅速、生死事大、六道輪迴諸說，都包盡了。至「與天地相似」、「範圍天地之化」兩節，便是佛家說不到的。「尺蠖之屈，以求伸也；龍蛇之蟄，以存身也」，把道家虛靜之說，都包盡了。至「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也」，便是道

家說不到的。

「仰觀俯察」節，括盡佛氏精妙。「幽明」難知也，其實不必遠求，但觀察於至顯之天文地理。陽主施，陰主受，晦明盈虧，循環往來，「幽明」便是這緣故。下箇「故」字，言其所以然不外此也。知之，則凡作息、出處、進退、顯晦，皆視此矣。「死生」難知也，其實不必遠求，但於所作之事，原乎事之所以始，反乎事之所以終，自無而有，自有而無，死生便是這樣。下箇「說」字，言其說即如此也。知之，則知「誠者物之終始」，只就應事接物上，可以了當「生順死安」之義矣。「鬼神」難知也，其實不必遠求，但就身上體驗。耳目口體，精之爲也；其聰明運動，氣之爲也。陰精陽氣，聚而成物，是對待的。至於思慮夢想，倏忽現滅，出入有無，幻化萬端，則遊魂之變，是流行

的。鬼神之情之狀，即是這樣。知之，則踐形盡性，「克己復禮」，「清明在躬，志氣如神」，郊焉而天神格，廟焉而人鬼饗矣。

「原始反終」，始可原，終之後又誰爲反之？所以朱子亦覺說不去，只云：「能原其始而知所以生，則反其終而知所以死，反終即在原始中看出。」以某言之，始終不必貼生死，只是泛論，言即一事一物之始終，而可以知死生之說也。「精氣爲物，游魂爲變」，亦不必貼定鬼神。觀凡精氣之爲物，游魂之爲變，而鬼神之情狀可知矣。

夫子贊《易》許多「神」字，有說似鬼神者，有說似神化者，有說似心神者，要想箇至當不易的著落纔好。神者，兩物相感之幾，互根之妙，其原只是一理。如人一心，放之可以千頭萬緒，斂之便自一些沒有。可見一些沒有處，便有那千頭萬緒在其



中；至千頭萬緒時，原有那一些沒有者在其內。此之謂變化。千載而上，千載而下，我一思便到，可見千載上下，我有他的，他有我的，不然如何相及？無他，一理故也。動中有靜之理，故於動便知有靜；靜中有動之理，故於靜便知有動。陰有陽，陽有陰，相生相剋，止是一理。

須知說「廣大」，為何推到「專」、「直」、「翕」、「闢」？蓋明天地一動一靜，無心之妙，即所謂「易簡」也，故通章以「易簡」結住。此意少人會得。

靜專、動直，靜翕、動闢，是推「廣大」之原於「易簡」處，故曰「是以大生焉」、「是以廣生焉」。而下文以「廣大」、「變通」、「陰陽之義」，歸之「易簡」、「至德」。自記。

《法言》云：「萬類錯雜，必衷諸天；羣言淆亂，必折諸聖。」《河圖》《洛書》如何形

狀，自漢以後、宋以前，無有也。惟班孟堅《五行志》有自一至十，八卦是也；自一至九，《洛書》是也，略可考據。至陳希夷後，始傳《河》《洛》及先天之《圖》。朱子《答王子和》，尚以《先天圖》為不足信，而以九為《河圖》，十為《洛書》，後見蔡季通，始改九為《洛書》，十為《河圖》，而歎《先天》為最精。朱子於大根大源處已透，又心虛而大，故一聞合理之言，便從而信之。今日既有朱子以為依歸，何必重加根尋，自取擾亂？且說道理，必不能如朱子之精，考據源流，必不能如朱子之確，以折羣言之淆亂可也。

《河圖》不必拘「天一生水、地二生火」諸語，只以陰陽奇偶言；《洛書》只以「參天兩地」、「三才」言。天下之理數盡此矣。五為皇極，人也，參兩之會也。三至一、二至六，皆生生不窮，無住時。其順而加，則乘

也；其逆而減，則除也。五不用，至十又成一。用奇數之皆得五，用偶數之皆得十。

「變化」、「鬼神」，即從「相得」、「有合」上看出。「相得」所以「成變化」，「有合」所以「行鬼神」。自記。

「變化」是就推行有漸處見，「鬼神」是就合一不測處見。五氣順布，所以有漸也；陰陽互根，所以不測也。推此，則「變化」、「鬼神」分頂「相得」、「有合」甚明。《說卦傳》以後天分職爲帝，先天互藏爲神，亦此意。自記。

聖人揲蓍，而數學之精俱括於內，其根皆始於七。故勾股法，勾三股四爲勾股和，以無餘數也。「大衍之數五十，其用四十有九。」七七四十九，未至七不成比例，過七又不成比例，以有零數也。凡開方，方圓相求，圍徑相求，圍積相求，無不始於七。方

徑七，二十八；圓徑七，二十二，爲密率。以此爲例，卦乃乘數，蓍乃除數。

蓍策是法曆數的。一年全數爲三百六十五日四分日之一，除五日四分日之一爲氣盈，其整數爲三百六十。蓍策則虛一外，所餘者四十九，復以掛一一策，當氣盈五日四分日之一之數，其餘四十八策，則一策當七日半，合之得三百六十日，併掛一所當數，正與一年全數相合。不似《太玄》《潛虛》《洞極》諸書，牽強與曆數相應，却極割碎分裂不整齊。郭子和專以掛象閏，朱子辨之詳矣。但朱子以扌爲指間，奇爲揲餘，又似專以扌象閏，而掛無與於閏數。如此則下文「而後掛」，不得爲別起積分之象矣。其實掛象氣盈，扌象朔虛，二者皆象閏。氣盈不用算，一定是五日四分日之一，故掛亦分二了便掛。朔虛却須細算始得，故扌在

揲四之後。夫子分明言箇「奇」字，「奇」是箇一數；「扚」字從手從力，又是箇實字。故「歸奇於扚」，當是歸掛一於揲餘，言併氣盈於朔虛，而後成閏。併掛一於揲餘，是象閏也，「五歲再閏」，而後別起積分，「故再扚而後掛」也。然如此則掛象積分之端耳。象再閏者再扚也。不知氣安得盈？朔虛而後氣盈。著安得掛？覺得四四揲之尚有零數，所以有掛。專以扚象之，則不全。清植。

揲四象時，過揲象期，歸奇象閏。揲策正數也，奇策餘數也，時與期亦正數，閏亦餘數。自記。

問：「《啓蒙》附論中，《迎日推策》一篇，算來皆與曆法脗合。孔子於各樣圖象，未嘗以配曆法，獨於著策諄諄言之，所見必無差謬。倘治曆明時，直用此細加推測，未

必不冠絕古今。」曰：「恐是如此。」清植。

「以言」，只是將所爲所行之事，於問時對著言之。自記。

問：「《本義》以『至精』爲辭占之事，『至變』爲象變之事，《觀彖》不從，以變占屬『至精』，象辭屬『至變』。何也？」曰：「『至精』節是言著筮之用，『至變』節是言卦爻之蘊。蓋本《河圖》而立卦爻，生著策『以前民用』，《易》之本末具是矣。故此篇首列《河圖》，遂紀著策。因備舉辭變象占四者，以象辭具於卦爻，變占生於著策故也。以此推之，則變占應屬『至精』，象辭應屬『至變』明矣。至下文又復列舉著卦爻，其義可見。」問：「『至精』故能『極深而通志』，『至變』故能『研幾而成務』。下文『通志』與前同，却舍曰『成務』而曰『定天下之業』，又增一句曰『斷天下之疑』。何也？」曰：「『通

志』主蓍言，『成務』主卦爻言。以方知易貢，將析卦爻以立義，故於『成務』中，亦以『定業』斷疑。析言之，卦『方以知』，故能『定業』；爻『易以貢』，故能斷疑。如當需之時，貴於孚，亨而貞焉，斯足以定其業矣。然自郊而沙，自沙而泥，處位不同，義各有當，則非爻無以爲斷。要皆所以『成天下之務』而已。」清植。

「以此洗心」，「此」字何所指？即指蓍卦之德，六爻之義也。蓍卦爻之設，乃是聖人牖民一片婆心所寓。「以此洗心」，則滿腔都是惻隱。至「退藏於密」，而此意常在，故及其發，而能與民同患也。「以此齋戒」，根「神物」來，亦是此意。清植。

「易有太極」，此句極其圓妙，氣根於理，理因氣見，說來渾融無迹。鍾旺。

「吉凶生大業」，且不必入教人趨避意。

天地間若無箇吉凶，或有吉而無凶，一切事業經綸，何自而起？惟大業由吉凶而生，故聖人教人趨避以成天下之業。自記。

「書不盡言」，何以《繫辭》便能「盡言」？既有「盡意」之卦象，因而繫之辭，則非凡書之比矣。故於《繫辭》下著一「焉」字，其旨自明。第二章「繫辭焉而明吉凶」，亦是根上「設卦觀象」來，與此正同。即「有見於天下之動」節所云「繫辭」，亦是根上節「象」字來。「繫辭焉」所以吉，亦是根上文「四象」來，故俱著「焉」字。經書中，助字無虛下者。清植。○以上《繫辭上傳》。

卦各三畫，以天地人有定位，而事之始中終有定序，都是如此。因而重之，爲六十四，亦皆理數之自然，非有一毫造作於其間。

貞，正也，常也。吉凶不一，要以正而常

者爲勝。「惠迪吉，從逆凶」，豈無修德而凶，不道而吉，非其正常也。天地以正而常者爲觀，日月以正而常者爲明，天地日月豈無變異？非其正而常者也。此陰陽人事之主宰，若如時解，便大有病。吉凶相勝既是一定之理，聖人教人趨吉避凶，謂之何哉？

「貞觀」、「貞明」，便是天地日月之貞於一處。老氏所謂「天得一以清，地得一以寧」，亦頗得此意。自記。

「大德曰生」，故生乃天地之性，絪縕化醇，則生意可觀者也。自記。

日與月，寒與暑，二氣兩體，却是交藏互根。此所以自然相感而無容心也。自記。

承否之後，是甫安、甫存、甫治也。觀三箇「不忘」字，便見得去亂亡未遠，與制治未亂、保邦未危，口氣是兩樣。自記。

八卦是伏羲所名，朱子於乾卦顯言之，

至屯則不敢定。《繫傳》「其稱名也雜」，即指六十四卦之名也，而下云「其於中古乎」，「其有憂患乎」，亦未定爲誰名。今思伏羲時，井、鼎諸物或未備，意者其文王所名乎？

聖人憂患，都是憂患天下，不是只爲一身。「作《易》者其有憂患乎？」吉凶與民同患，聖人滿腔都是仁，原不見有一層皮殼。

「其出入以度，外內使知懼」，則雖師保之嚴，不是過矣。然又爲之明其憂患，與所以致是憂患之故，牖民覺世，全是一片婆心。故人不覺其有師保之嚴，而直如父母臨之也。口氣是如此。清植。

「柔之爲道不利遠」，故六二不如九二。以此推之，則知九二強於六二矣，以遠貴剛故也。又知九四不如六四，六四強於九四矣，以近貴柔不貴剛故也。「其柔危，其剛勝」，故三雖多凶，而六三又甚於九三；五



雖多功，而九五尤強於六五也。此二節不過數語，直括盡全《易》中四爻義例。然其立言，曰「其要」，曰「耶」，一以見聖人之德盛禮恭，語多渾含，不似後人武斷；一以見《易》理變動不居，雖略論其大體，見得如此，而終不可以拘泥看殺。清植。

理本易簡，惟健順者能體之。若謂易簡生於健順，則非也。天地之道，可一言而盡者，誠也。誠則自然易簡，不誠而自謂易簡者，妄也。自記。

健以聖人之心體言，順以聖人之行事言，非兩人也。「易」對「險」，不對「難」。前章所謂「辭有險易」，《中庸》謂「君子居易」，「小人行險」，皆是以「險」、「易」相對。蓋以險遇險，則不能知險，而亦無以處此險也。故惟易者能知之，亦惟易者能處之。《本義》却用「難」字爲對，然難亦險也。雖易而

能知險，所謂「不逆詐，不億不信，抑亦先覺者」也。簡與阻亦然。自記。

易乃坦易，如「居易以俟命」之易，不是難易之易。如人以機械變詐來，我亦以機械變詐應，倒往往爲所欺蔽。遇機械變詐人，我只以明白坦易處之，倒都照見得他的情僞，所以云「易以知險」也。既知之，便能以此處之，不過坦易明白，誠心直道，彼亦久而自化矣。簡與阻亦然。遇事之繁難瑣碎者，我只求得其要領，則繁難瑣碎處，亦俱知其故。若仍以叢脞御之，如何知其阻？以簡知之，即以簡處之而已。

某解「易以知險」、「簡以知阻」，與《本義》略異。蓋身亦入險阻，便難有濟，我即易以知其險，即簡以知其阻，以此知之，即以此處之，則險者易而阻者簡矣。人心之光明，易也；行事之順理，簡也。在我無邪

曲曖昧，而行所無事，當險阻有何不濟？靜專動直，靜翕動闢，即是詮解「易簡」二字。蓋在人之「易簡」，可以心地、行事言之，天地之「易簡」於何見？天之道，其靜也專一，其動也直遂，豈不易乎？地之道，其靜也，都包在裏面，不見形聲；其動也，一放出來，色色俱全，豈不簡乎？朱子說得妙，專直是一箇，翕闢是兩箇。如兩扇門，有閉有開，閉則一無所見，開則無所不有。却不是開時方逐物造出來，原是一有都有也。

愛惡生於時，遠近生於位，情僞生於德。利害最重，悔吝爲輕，吉凶居其間。「凡易之情，近而不相得，則凶。或害之，悔且吝。」總頂時、位、德而論之，「不相得」者，以惡相攻，以僞相感也。「近而不相得」，則勢必致凶，甚者或至於生害，即輕者亦必

「悔且吝」也。以此推之，則近而相得者，必獲吉利可知；遠而相得者，雖未必吉利，其免於凶害亦可知；即遠而不相得者，雖或不免於悔吝，其不至於凶害又可知矣。著語無多，八面周盡，故是聖筆。清植。○以上《繫辭下傳》。

《繫辭》都是說辭，《說卦》都是講卦。《繫辭》中雖有講卦處，意總歸於辭；《說卦》中雖有說辭處，意總歸於卦。

「參天兩地而倚數」，儒先之說，都不甚明白。蓋以理言，天一地二，地爲天包，豈非三乎？以數言，一數不行，必至三方有數，三三爲九是也。以形象言，隨便點三點，求其心，皆可規而圓之；隨便點兩點，求其角，皆可矩而方之。兼此三說，其義始備。清植。

朱子謂：「圓者徑一圍三，方者徑一圍

四。三用其全，四用其半。」其實徑一圍不止三，徑七圍當二十一，且用全、用半之說，又多一轉。看來天數起於一，而實行於三。一是全數，行不去，推至於十百千萬，總是箇一，必以三推之，方可至於無窮。地數却只須從二起，便可行。又曰：「三一爲三，三三爲九，三九爲二十七，三二十七爲八十一，歸到一上來。」蓋此數是自三歸到一，不是自一數到三。清植。

道即命，德即性，義即理。物所固有者爲理、性、命，人之體之則爲道、德、義。能「和順於道德而理於義」，則能「窮理盡性以至於命」。自記。

「和順於道德而理於義」，謂立卦。「窮理盡性以至於命」，謂繫爻。自記。

「兼三才而兩之」，分陰陽而迭用之，且就聖人上說；六畫成卦，六位成章，是就

《易》上說。「兼」字語勢側在「兩」字，「分」字語勢側在「迭用」字。自記。

「兼三才而兩之」，是道有變動，故曰爻；「分陰分陽」，是爻有等，故曰「物」；「迭用柔剛」，是物相雜，故曰「文」。自記。

《參同契》納甲應月候之說，似先天八卦方位；《太玄》方、州、部、家之法，似先天卦次第，故朱子疑希夷、康節之前有傳。自記。

「天地定位」節，與出震之序不符，又與乾、坤六子之次亦異，故邵子以之證明《先天》，確矣。然須先言水火，乃及雷風，而此反之。下「雷動」節，兩相對舉，又俱先陽卦，後陰卦，不以左右陰陽爲次爲可疑耳。蓋此章重在「雷動」節，見陰陽次第。此節卦位對偶，原可錯舉。至下一左一右對舉，先陽卦，後陰卦，取其於辭爲順，於左陽右陰之理無礙也。自記。

「數往者順」節，邵子之說，似與朱子異。愚謂此條蓋承上節起下節之意。言八卦方位，若如上文起乾、坤三陽三陰，數至震、巽一陽一陰，是順數也；若起震、巽一陽一陰，數至乾、坤三陽三陰，則是逆數也。論方位相對尊卑之序，須從乾、坤說起。然《易圖》之意，則是起震、巽，終乾、坤，以著陰陽消息之次，如下文所云也。自記。

「數往知來」，邵子說是自震至乾，皆已生之卦，為順；自巽至坤，皆未生之卦，為逆。看來此須與「雷動」節合為一章，而「數往」一節，為過文。天地是三陰三陽底卦，山澤是二陰二陽底卦，風雷便只一陰一陽。自三陰三陽，數至一陰一陽，為「數往者順」，是結上節。自一陰一陽，數至三陰三陽，為「知來者逆」，是起下節。逆數云何？雷動、風散云云是也。坎、離亦一陰一陽，

却放在雷風之後，聖人之意，以水火為重。故邵子曰：「乾、坤定上下之位，坎、離列左右之門。」推而至於天地、日月、四時、晝夜，莫不由於是也。又如雷風之例，則須云「日以暄之，雨以潤之」，聖人立文却不然，不以女先男也。上文山水居澤火之先，下文水火相逮，亦是此意。清植。

「雷動」節，既卦位與上章同，則氣候亦須相應，何以一南一北之風雷，同為生物之功乎？蓋是兩兩對說。「雷以動之」，動其潛陽也；「風以散之」，散其伏陰也。「雨以潤之」，秋多雨也；「日以暄之」，春多暘也。「艮以止之」，是收斂之時；「兌以說之」，是發榮之候。乾居大夏，首出庶物，謂之大君；坤居大冬，息養萬物，謂之慈母。自記。

冬春之際，陽氣將發，故曰「雷以動之」。秋來則涼風至，日晚暮亦多風。雨潤

在西，邵子所謂「秋多雨」是也。日暉在東，觀朝日尤可見。艮止者，生意止息，以德言也。兌說是生機暢遂，亦以德言。然春夏則萬物皆蒙潤澤，秋冬則草木歸根山林，象在其中矣。自記。

雷風皆火之所發，似乎重複，體之於心，二者最大。雷主動，有二義：一奮發有爲，一戰兢惕厲。風主散，人有私欲凝滯，要有箇消散他的道理，即省察克治也。雷即「戒慎恐懼」，風即「謹獨」，是問學中要緊處，故震、巽當頭。問：「澤亦水也，譬之人身，作何分別？」曰：「水主流行，澤主滋潤。人身中周流榮衛，活動筋骨，那沾濕潮潤者，皆水也；其便溺、津液、涕唾，則澤也。水無形，以氣向油漆物上呵之，便有水，是從陽氣生出。既生有形質，便是澤。水是初生頭，澤是既生尾。」

至尊以天縱之姿，撫大一統之運，件件俱經講究著落。嘗論：「西海甚小，不過是一大湖。」退而思之，《漢書》中明言西水自入西海，而先儒說《先天圖》，乃有「澤注東南」之論。向疑其爲據中土以立言，大地形勢未必如是。恭繹之下，始知先儒之論，原無舛舛也。梅定九亦言西洋之水與中國之海通。

漢、唐以來，都不識天，多以天爲茫茫蕩蕩，無有知覺，不過胡亂生出人物來，任他升沉顯晦。後來儒者覺得不是，亦只空說有箇理在，不然何以日月星辰萬古不錯，生人生物都有條緒。其實天之形勢大，其運動包羅，人豈能與之同？乃聖人說來，天與人直是一般。說「天聰明」，果然天聰明；說「天有好惡」，果然天有好惡；說「上天震怒」，果然天有震怒；說「皇天眷佑」，



果然天有眷佑。人有性，天亦有性，人有心，天亦有心，無絲毫之異。一切風雨雷霆，都是天之材料，而中間有箇主宰謂之帝，各項職掌，無不聽命於帝。其生殺舒斂，氣候一到，無有鉅細，莫不響應。如人一身，其五官百體，皆人之材料，亦各有職掌，而主宰乃心也。拔一根毛髮，心亦知痛，所以謂之天君。聖人說天，並不說他精微奧妙，只在人日用飲食上說盡道理。

《先天圖》陽生於子，陰生於午。《後天圖》陽生於亥，陰生於巳。京房《火珠林》及十二律旋相爲宮，又皆陽生於子，陰生於未。問：「《先天圖》正也，《後天圖》陽生亥、陰生巳，何也？」曰：「至子月已成一陽，其實無無陽之時。亥月陽已生，特未成一陽耳。陰亦如此。」問：「陰陽相配，而星術家率言陰生於未，何也？」曰：「此扶陽

抑陰意也。然亦實有此理，但觀春夏秋冬雖平分，其實正月物已萌芽，直至九月始雕落，則陽盛陰微，極顯然者。論林鍾居丑，應在子月之次，而今居未者，陰陽分對，亦有此理，如日屬陽，夜屬陰也。又如夫婦初娶之時，同牢合卺，本是一體，及至成禮之後，則男正位乎外，女正位乎內，各不相攙。同者所以聯其情，異者所以嚴其分。子午宜對，而起于未者，避陽之衝也。」

《後天圖》儒先原不曾講明。朱子《答袁機仲》云：「《後天圖》思之終不得其解，與其枝離附會，不如闕之以待知者。」可見朱子亦不敢自信。其餘諸儒所說卦位，不過依著震東兌西、離南坎北說過，何曾說出緣故來。當初只有此圖，並無「後天」之名，因邵子傳出《先天圖》，遂別此爲「後天」。如今因分《先天》《後天》，又以《後天》爲《先

天》變出來的。多讀些古書者，知道以前原無「先天」之說，至詆邵、朱爲杜撰。而篤信宋儒者，讀書又從宋截斷，不思漢、唐以來就說得未必是，然源流在此。不特好處要知道，就是不好處亦要知道。所以讀書貴多，不啻是考究，却是源流不可不知耳。讀宋以後書者，不知《後天》即《易》之本圖，非先有《先天》而變爲《後天》也。讀漢、唐以來書者，又不信《先天》，以《先天》爲於《易》經》之外，以意造出者。二者皆不是。

《後天圖》，惟項平菴一說近似。項氏以此圖配五行，謂：「震、巽皆木，故居東；離火，故居南；兌、乾皆金，故居西；坎水，故居北；土旺四季，故艮居冬春之交，坤居夏秋之交。木、金、土各二者，以形旺也。水、火各一者，以氣旺也。坤陰土，故在陰地；艮陽土，故在陽地；震陽木，故正東；

巽陰木，故近南；兌陰金，故正西；乾陽金，故近北而接乎陽也。」此亦一說。然使當時畫圖之指只如此，亦無甚關係。竊謂此圖理甚大，大抵以四陽卦始終，四陰卦却置在中間。如人原只是純陽之氣，中間必娶妻而後能生子，至生子又只是純陽之氣。始終只是陽氣，中間却離陰不得。又如播一種子，所包莫非陽氣，假令此種便自能結果，豈不甚善？到底須生枝、生葉、開花，方能結果。中間許多事，雖是無用底，然却離他不得。清植。

《後天圖》把乾位在西北，其義甚深。蓋到子位，一陽來復，天心已動。惟前一位，故者已滅，新者未生，寂然不動，喜怒哀樂未發時，乃天下之大本。已往的渣滓，盡皆消化，方能生生不息。人不特惡念要消，即善事亦要消，不可留滯。如喫飯，到睡時

都要消，若留在腹中便成病。堯舜事業，亦浮雲之過太虛。曰「戰乎乾」者，不戰不能消化。天如此，聖人亦如此，只是聖人有不戰，戰必勝矣。若消化不盡，便是間斷，便息了。過去的留滯，便是未來的將迎。文王得力於此，所以謂之「純」。

後天似與先天相反，然天道人事，脗合甚精。伏羲以動爲陽，靜爲陰；文王却以靜爲陽，動爲陰。如人靜而無事，將心存在內，卓然精明，此以神明用事，爲陽；有事而動，則形骸用事，爲陰。萬物藏於冬，蠢於春，生成於夏，秋。然冬、春却是陽生，夏、秋却是陰生。巽、離、兌、震、坎、艮，各從其類，陽却隔斷在頭尾，中間夾著陰。如人動念要做一事，不是一心便做得來，畢竟費些力氣做成，方完了這箇念頭。最妙是安頓乾這一位好。人做事有兩樣：一是倦

怠了，打不起精神；一是事已做完，放不下，還攪擾在胸中。這便接不過去。天命就於此斷了，非「於穆不已」也。「戰乎乾」，正是要去此二病。果木地下種子，不是大始，枝上方結之實，乃是大始。所以乾爲木果，在木之果也；艮爲果蓏，則下地之種也。「終日乾乾」，有事之時也；「夕惕若」，正是「戰乎乾」，萬事皆從此始。艮，「萬物之所成終而所成始也」，「所成終」要重讀，而「所成始也」輕讀。積之不厚，則發之無力；藏之不固，則出之易盡。艮，物之所成終也，而成始即在此。「齊乎巽」，一陰生也，如人形體用事，便理欲不齊，要截斷使歸於齊。「潔齊」者，一毫不罣累，方爲潔，方才齊。人只見地下種子爲始，不知枝上方成形者爲大始，所以謂「天德不可爲首也」，人不知此爲首耳。

乾是由動之靜轉灣處，艮是由靜之動轉灣處，兌是盛滿時。

常人有常人的八卦：陽是理，陰是欲，震是警動意，坎是閱歷意，艮是歸於靜正，巽是私意萌動，離則虛妄，兌則溺矣。聖人有聖人的八卦：陽是誠，陰是明，震為戒懼，誠之端也，坎則中實，艮則復於靜正，而乾也者，「終日乾乾」，夕猶「惕若」。吾輩睡時心便放逸，聖人猶是惕然，一放則天命不流行矣。《中庸》注「自戒懼而約之」，約如「約之以禮」之約，非約少，乃約束也；約是約心，不是約戒懼。乾是靜動之交過渡處，又是始終貫注處；巽是明之端；離則朗若懸照，無物不見；坤是無往不順；兌則和悅，皆中於節矣。朱子「致中和」節注，可謂「達天德」。致中便是誠，致和便是明。

《後天圖》包盡天下物事，以人心言之，

最易明白。「帝出乎震」，即是人心動處，人心無事時，原自寂然，到有事便動出來。至巽，則所以做事之意已定，故曰「齊」。然必此心乾乾淨淨方能齊，故下文添出「潔」字。潔字甚精，離只是明底意思，故曰「相見」，又曰「嚮明而治」。到得坤，正是做事時節，故曰「致役」。「說言乎兌」，則事已心休了。乾卦伏羲原放在南邊，此是天的正位，文王却放在西北，妙處正在此，不可放過。大凡人做事已完，則此心必懈了，不然則昏了。故放一乾卦在此，欲人提醒此心，使常常分明。孔子下一「戰」字最妙，此時不戰，便昏惰了。如人日間做了許多事，到得夜來睡後，便昏昏沉沉，不省覺了。此是不戰之故。必提醒此心，使雖在夢寐，常有清明之氣始得。此一卦是文王最用意處。「勞乎坎」，則休息了。「成言乎艮」，言事至此而

始成也。「萬物之所成終而所成始也」，此句甚有力，不可輕抹過，言萬物到此方成，是「萬物之所成終」。然人但知其爲成終，不知其成始者，即在此。其實萬物之所成終，即萬物之所成始也。「而所成始也」五字，須著眼。清植。

至尊嘗垂諭云：「《先》《後天圖》可說得合否？」奏云：「論理自說得合，理只一箇。只是論其物事，却是兩箇頭面。」復諭云：「如此則先天是自然的，後天豈不像是安排出來，不自然了麼？」奏云：「據臣愚見想來，凡天下物事，頭一箇都是自然的，至第二箇，便要略加安排。就是《先天圖》，橫圖是自然的，圓圖便略有些安排。如數一二三四五六七八九十，數去何等自然，若用他來算，必定要用一歸、不須歸等法，亦是安排的。聖人『老吾老、幼吾幼』，以及人

之老、幼』，一毫無所勉強。但至要做實事，便倒底是他的老幼，不在一家住，這裏便要安排。須是替他制田里、教樹畜，有許多事。豈獨聖人？天地亦然。赤道是自然的，黃道就不能全自然。天包地外，地在天中，兩極爲樞，運動有常，豈有不自然的？到了黃道，便斜掛在赤道上。月與五星，更有些參差。到那行不去時，連天也像不得不略加安排。」遂蒙笑諭云：「所論極當，正是如此。」

後天是帝之各專其職處，先天是神之互爲其根處。帝變化成萬物，神則所以能變化而成萬物也。「神」字專屬先天前面只是引起。自記。

上章言帝，存乾、坤之位；此章言神，則去乾、坤而專言六子。此理至妙，蓋乾、坤即帝即神也，程子曰：「以主宰言謂之



帝，譬之於人，則心也；以妙用言謂之神，譬之於人，亦人之神也。」心與神非二物也，然心有主而神無在。故言人之心，則心在腔子裏，可指其處所而言。五事以思與貌、言、視、聽並列，猶上章以乾坤與六子並列也。若言心之神，則固難指一處以爲言。如我們靜坐於此，忽然有人言觸於吾耳，則耳旋聽之，目旋視之，因辨其聲，亦鑒其貌。彼時將以神爲在耳乎，在目乎？將以辨聲者爲神乎，抑以鑒貌者爲神乎？無在而無不在，故不可以指其處所也。問：「程子之釋『帝』、釋『神』，皆根乾爲義，似於坤無與。」曰：「乾坤豈是二物？坤即乾中之坤也。分言之則爲乾爲坤；專言帝言神，則坤統是矣。」清植。

足是行動的，於震爲似，艮何以爲指？解者曰：「手能止物。」手之用，不止於能止

物也。從來解《易》者，多順著經文，隨便扯一箇道理來解，以爲聖人的話，雖橫說豎說，無所不可，而不知非也。指之爲用，比足不同，足一動便離故處，獨指之用不離故處。以靜爲動，雖動而不出其位，故艮爲指也。聖人取象，皆取與他物不同處，直是體物工妙。如水取其至實，何以爲至實？以其不盈也。論形之堅實者，無如金石，然都不能比水。如今用土築堤，雖極堅厚，使用夯礮舂之，畢竟陷下些去。五穀入斗斛，雖極堆滿，試搖動之，亦遂陷下。金銀至堅矣，鍊之亦有消耗，中有渣滓，即虛處也。惟其盈滿隆起，故得而消陷之。水則取平而已，流而不盈，滿則溢，無不由地中行。人之學問，自己做出一箇盈滿光景，便是他虛處。無而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。

乾爲健，而健之中，始震動以有爲，中習坎而出險，終凝然而能止，皆健也。坤爲順，而順之中，始盤旋而深入，中光明而洞達，終怡然而喜悅，皆順也。總言之，健順而已。分析，則又各有三德焉。○以上《說卦傳》。

河汾以「時之相生」贊《序傳》，以「旁行不流」贊《雜傳》，極有見。天下道理，只有相生、相對二義。《序傳》因經卦之序，流水說去，以明卦卦鈎連，皆有相生之義。《雜傳》因反對之卦，雙雙發明，以見卦卦配搭，皆有相對之義。如此看《易》，方覺得活活潑潑，頭頭是道。而占筮者，引伸觸類，能事可畢。夫子如此贊《易》，後來詮《易》者，尚多看作板定物事，豈不可歎？清植。

○《序》《雜卦傳》。

榕村語錄卷之十一終

## 榕村語錄卷之十二

書

堯如天，舜便精巧些。堯渾渾樸樸，都全罩在裏面，故孔子以「天」贊之。舜命官幾句，都是精要語。後來想惟文王能接堯、舜。禹人聖未優，言雖入聖域，尚剛剛的不能有餘也。湯則檢身如不及，改過不吝。武王刀劍、戶牖皆有銘，可見不如此警醒，便容有私意。然能克去己私，復還天理，故都稱他是聖人。

漢、唐帝王總有病，才具大一分，更壞一分。漢武雄才大略，儘他本事做來，不過

那樣。可知不從學問道理上來，終不濟事。二《典》之後，有《皋陶謨》；《湯誓》之後，有《仲虺之誥》；高宗中興，有《說命》；《武成》之後，有《洪範》《旅獒》。後來史家於一代之興，多鋪張豐功盛烈，豈復有此段意思？

《古文尚書》，道理精確處，聖人不能易。若漢儒能爲此，即謂之經可也。黃梨洲、毛大可輩，拈一二可疑之端，輒肆談議，至「虞廷十六字」亦闢之。學者不深惟義理，徒求之語言文字以定真贋，所謂「信道不篤」也。

班氏言張霸分析廿九篇耳，今《書經大全》所載諸儒之說異。自記。

《尚書》蔡傳雖未盡善，亦未有強似他的，較之《春秋》胡傳爲勝。

二《典》是兩對文字。《堯典》先說堯之

德，次由身而及於家國，次授時定曆，次辨奸，次用賢。用賢必先辨奸，奸辨而賢用，得舜而堯之事畢矣。《舜典》「重華」一節，對「放勳」一節；「慎徽」一節，對「克明」一節；「齊七政」至「濬川」，對定曆幾節；制刑流殛，對丹朱三節；命十二牧、九官，對舉舜一節，而舜之事畢矣。

「義和」四段，只說日星，未及月辰，故下又云「以閏月定時成歲」，澹澹數語皆透頂，萬世不能易。想堯持籌布算，未必如義和，至所見之理，義和不能外。次及用人，人之賢否了然於心，却不自用，卒試虞舜而以天下付之，是何等識見，何等德量。堯如天，舜如地；堯生之，舜成之；堯始之，舜終之。四凶之誅，治水之成，皆終堯事也。四凶罪不至死，故皆止於流，「象以典刑」一節，即起下文。當日執簡操筆，想皆聖人之

徒，而名不傳，四岳名亦不傳。自是醇謹老成休休有容之人，大約才具不及舜、禹耳。

古之三公，坐而論道，日變修德，月變修刑，全講變理陰陽，不參瑣務，合同天人。《堯典》首命義和，《舜典》首在璣衡，不在九官、十二牧之內，皆是此義。

解《尚書》者多不知曆法，「義和」四段，只就皮毛上說，絕不到其精處。四段中，方位則分東西南北，時序則分春夏秋冬，日晷則分曉午昏夜。雖是大段分來，其職未必不相兼。但以方位當頭，便是測里差之法。蓋日出入，東西迥異，如今四川丑末，在山東已是寅初。故「宅嵎夷」者，測日之最早出在何時刻也；「宅西」者，測日之最晚入在何時刻也。廣州日至之時，日下無景，就彼測之，則知景短至何處；冬至時，就北方測之，則知景長至何處。四面湊籠，便知土

中，便是里差法。此是就中國言之，若九州之外，則《周髀》所言有半年晝、半年夜者，然其理則一也。聖人只爲明得理盡，任後世如何推算，走不出他的範圍。後世雖千巧萬變，推算得密，道理却不能如他透徹。清植。

向日問梅定九：「古人測景，何故不用夏至？」當時定九只答以「冬至曆元」而已。近看《堯典》，惟于夏言「敬致」，冬則不言，可見古人測景，實以夏至爲重。周公土圭之法，亦用夏至。其用冬至者，自太初始耳。清植。

「寅賓出日」、「寅饒納日」，俱說在「平秩東作」、「西成」之上；「敬致，日永星火」、「日短星昴」，却說在「平秩南訛」、「平在朔易」之下。蓋日出入早晚，四時皆測。晷長、晷短，必二至之時測來方准故也。又於

夏言「日永」，於冬不言宵永，而言「日短」者，宵中無景可測也。清植。

孝弟衰於妻子，人情所必至。四岳薦舜云：「克諧以孝」，言諧於象，以得當於瞽，而成其孝也。堯曰：「我其試哉，觀厥刑于一女。」二女何試？堯之意，正以舜無妻室，固能孝弟矣，但未知有妻室後何如耳。《詩》云「妻子好合，如鼓瑟琴」，始云「兄弟既翕，和樂且耽」，《中庸》引爲「行遠自邇，登高自卑」之喻。蓋父母較之兄弟爲高遠，兄弟較之妻子亦爲高遠，最卑最近者無如妻子，而道必造端乎此。此二《南》所以起化於閨闈也。

問：「輯，治也。疑上古未有剖符之事，至舜始創其制。既月之後，諸侯踵至，乃見而頒之。蔡傳以輯爲斂，豈有諸侯未至，而先斂其瑞之理？」曰：「此非大義所



關。受終之後，齊七政，類上帝，以治天也；巡狩述職，以治人也；封山濬川，以治地也。三才之事備矣。」清植。

問：「『肇州封山』一節，蔡注云：『中古之地，但爲九州，禹治水作貢，亦因其舊。及舜即位，始分出幽、并、營三州，而爲十二。至商，又但言九圍，不知何時復合爲九。』按：此乃舜攝位時事，正禹敷土之候。所以封山者，爲大水茫茫，用此標識，以便施功耳。所云『濬川』，即指禹治水之事。及禹『任土作貢』，始并爲九，遂相沿以至於商、周。蔡傳之說恐未當。」曰：「正是如此。《禹貢》惟冀州於田賦之後，別敘『恒衛既從，大陸既作』；而青州有『萊夷作牧』之文。恒衛、大陸，即幽、并之地；萊夷，則營州地也。因禹初并爲九，故別敘恒衛、大陸，以存幽、并，而萊夷猶作之牧焉。牧，即

『牧伯』之牧，說者不察，故『牧』字殊費解。」清植。

「象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，朴作教刑，金作贖刑」，此是刑罰條例。「眚災肆赦，怙終賊刑」，則用刑權衡也。「贖刑」只指官、教兩刑，非謂典刑、流宥亦可贖也。其中有誤犯不得已者，則赦之；有所恃以爲惡，強橫不服者，則「賊刑」。問：「賊是殺否？」曰：「朱子言，五者皆有，即如提學責秀才，是『教刑』也。他有強悍之狀，多責他幾板，亦是『賊刑』。此未嘗明說罪大惡極，如何都用殺？」

問：「九官之命，稷、契、皋陶、夔龍無戒辭者，或因舊職，又皆因有讓之者，而命之也。工虞之官，以和順爲善，故垂益之咨，皆首曰『疇若』，終曰『汝諧』。若，順也；諧，和也。惟禹曰『維時懋哉』，伯夷曰

『往欽哉』，蓋治事以勤爲主，掌禮以敬爲先也。臯陶陳謨，於典禮亦曰『同寅協恭，和衷哉』，於命討則曰『政事，懋哉懋哉』，與舜所命禹、伯夷之旨正同。」曰：「看得好。」清植。

聖人說樂，只「詩言志」數語已畢。不拘何人，隨意言其中情，便是詩，但詩句有限。永者，長也，將詩每字扯長些，庶幾悠曼，便是歌。「聲依永」一句，從來說不明白，以爲字字都要合宮、商、角、徵、羽。難道齊景公所作《徵招》，字字皆徵？《角招》，字字皆角？必無是理。「聲依永」者，論五聲之調也。詩本有宮、商、角、徵、羽，各調不同。宮，濁極，和平弘大，有君象；商，慷慨激烈，有臣象；角，如宮，但帶流動歡悅之意，是民象；徵，便急促，如打緊板，是事象；羽，更加之，瑣細嘈囀而清極矣，

是物象。如《清廟》之詩，自是宮調，確乎難以別調歌之；《無衣》之詩，自是商調，確乎難以別調歌之。《鹿鳴》《皇華》乃角，《大田》《甫田》乃徵，《七月》乃羽，此所謂「依」也。凡此皆言人聲，人聲大不宜過宮，細不宜過羽，必須律以和之。此句却說字字要合十二律。字無一定，其高下清濁，都有程式以和人聲，今之所謂弓尺等是也。然後「八音克諧」，與人聲皆合，無相奪倫。由是奏之郊廟，則神和矣；播之朝廷、邦國、鄉黨、閭巷，則人和矣。自「歌永言」一路說到樂上，而總以「詩言志」爲根。今之戲都壞在志上，其爲淫邪鄙悖之辭十九，烏能善風俗耶？「予欲聞六律、五聲、八音，在治忽，以出納五言」，《漢書》引之，却云：「予欲聞六律、八音、七始，詠以出納五言。」七始，謂宮、商、角、徵、羽、變宮、變徵也；五言，即

「詩言志」五調之言也；出納，如邵康節所云「開發收閉」。

問：「今之填詞，都是立定曲牌名，然

後案其字數平仄而爲之詞，古人是如何？」

曰：「古人是看他的詩，又看他的志。此字宜黃鍾則黃鍾之，此字宜大呂則大呂之，律隨詩，非詩隨律也。少時，見土戲，於斷機教子，商輅母怒其子云：『他又說我不是他的親生母。』『母』字，其學徒高聲唱，其師呵之云：『母字大聲便不是，他是不曾成婚的處女，於此字尚含羞澀，低微些方是。』如此之類，却是從志上斟酌，此謂『聲依永』也。」

「詩言志」，謂心之所之形之於言也。

歌雖有長短，大抵將每字扯長，故謂之「永言」。「聲依永」，蔡傳說偏。聲者，宮、商、角、徵、羽也。歌有全調之五聲，有逐字之五聲，蔡傳少却全調之五聲，故覺糊塗。蓋

《詩》有合以宮調歌者，有合以商調歌者，有合以角、徵、羽調歌者，如以《關雎》調歌《文王》，以《無衣》調歌《采蘋》，必不類矣。其逐字音節，恐其過高過下，故以律和之，如今之唱曲，節以檀板、笙簫之類，所謂「律和聲」也。

世得世兄言：「家君謂道心兼未發已發，人心單指已發，作何解？即如好色生於愛，愛亦出於人性，可云已發乎？」錫曰：「愛者，情也；愛之理，乃性也。謂之人心，則心之動於耳、目、口、鼻、四肢者耳，如何說得性？若『道心』，『道』字則性也。」黃伯玉曰：「情固善，而人心則危，何也？」錫曰：「人心亦非惡名，雖聖人不能盡去，如好色，人心也，聖人能廢居室之事乎？中乎節，則復于道心矣。故聖人不曰『人心惟惡』，『人心惟邪』，而曰『惟危』。危者，不能

自保，恐流于人欲之謂也。七情亦可危者，故是一項。朱子曰『原於性命之正』，自兼未發、已發；曰『生於形氣之私』，自只是已發。」世得曰：「家君意正如此。」

道心微妙而難見，妙猶渺也，因著氣稟物欲隔絕了，故微而難見，不可誇「微」字好。

有人心動而以道心正之者，飢渴而不害心，喜怒而能觀理是也。有道心動而不以人心雜之者，行仁而非要譽，明義而非計功是也。自記。

說《尚書》者，每著意講「道心」、「人心」等句，自「無稽之言勿聽」以下，便掠將過去。近見得經書一字不可掠過，看得似沒要緊，必是自家心裏未曾曉得。「執中」「中」字，朱子偏說在事一邊，看來須兼內外。心裏有箇中，事上各有箇中，皆中也。

「無稽之言勿聽」，事必師古也；「弗詢之謀勿庸」，詢、謀、僉同也。凡事不可只憑著自家意見蠻斷將去，必稽諸古、驗於今。所以「本諸身」矣，又必「徵諸庶民，考諸三王」，方是停當底道理。以上言心法、治法已盡，下面便言可愛者非君乎？可畏者非民乎？何以可愛非君？「衆非元后何戴」也。何以可畏非民？「后非衆罔與守邦」也。「可願」，向來說作可欲之謂善，看來「可願」即可愛也。「四海困窮」二句，明可畏也，修其可愛而絕其可畏，是雙頂上文說來。清植。

問：「前日聽講『惟口出好興戎』，是因上文『四海困窮，天祿永終』話說狠了，故著此句，意理未能明白。」曰：「譬如我教你當加惠鄉里，勿欺侮人，這是正當道理，你聽得自當感動，即鄉人聽得，亦必共以爲是。」

倘說你若不加惠鄉里，欺侮人，人必如何害你，雖是理所必至，但常常說，不但不成口氣，勢且長薄俗，生刁風，所謂『興戎』也。『困窮永終』的話，只好說此一句，故曰『朕言不再』。清植。

益贊禹班師，何故言及當年歷山時事？聖人心情，只要自反自修，絕不敢有一毫是己非人之意。益覺得此役雖伸天討，然罪人之意多，所以推說直到「滿招損處，而以歷山之事証之」。清植。

「一日二日萬幾」，不是說一二日間辦得一萬件事，謂一心之中，須臾萬念耳。幾者，動之微，吉凶之先見。於此不謹，則差之念慮，謬以千里矣。其根却是「逸欲」，故先曰「無教逸欲有邦」，因說到謹幾上來。清植。

大禹治水，何乃及於田賦？所謂「決

九川，距四海」者，《禹貢》所言導某水入于某海者皆是。至「濬畎澮」、「距川」，似未之及，蓋所云「厥土」、「厥田」者是也，此「卑宮室而盡力乎溝洫」也。

水利以溝洫爲主，水勢分則力微，自不能猛橫四出。如簾之禦風，將風力梳開，便不能衝飄也。「決九川，距四海，濬畎澮，距川」，是古人著意處。夫子稱禹不曰「盡力川瀆」，乃曰「盡力溝洫」，聖人眼明見周，一語已具治水之要。

謙問：「『出納五言』，是五德之言？是五聲之言？」曰：「作五德之言，不免牽強，還是五聲之言。以樂言之，謂之五聲；以詩言之，謂之五言。采列國之詩，是『納五言』；頒而行之鄉黨、閭巷，是『出五言』。」之銳問：「五言是有聲律之言否？」曰：「若說有聲律之言，必有無聲律之言。」



鄭漁仲說《詩》三百篇，皆孔子被之管絃，聲調叶者方入選，竟是鄉村人說話。少時見一老樂工云：『無有不可以爲樂歌者，只是不能拘句法，若聽他隨便破句，皆可以叶管絃。』此是著實話。」

治水先使大水有所歸，後使小水有所入。江、淮、河、漢之水歸於海，凡天下小水入於江、淮、河、漢，而水治矣。通其下流曰「導」，分爲旁支以殺其勢曰「疏」，大要只是不與水爭地。但有是水，即與以行是水之地。至衆水所匯，地復窪下，不得不瀦之爲湖，所謂「九澤既陂」是也。陂是隄堰，惟澤可用。鯨用之于川，所以大壞；禹「濬畎澮」，「盡力乎溝洫」，豈不知開阡陌，去溝遂、澮川之可以多得田，而寧棄之以蓄水？蓋以去水之害，而收水之利也。潘季馴治水，近河兩岸曰「隄」，隄之外曰「縷隄」，縷

隄之外曰「遙隄」。不知障之愈固，其怒之蓄也愈甚。及其漲溢潰決，一朝俱盡。惟多爲溝洫，不爲高以扞之，而爲深以行之，逮其漲溢，多道宣洩，無以激之，其力遂軟，其勢遂衰。且入于溝洫，蓄其水可以備旱，取其泥可以糞田。若使河畔爲溝，溝外有縷溝，又其外有遙溝，豈不勝于隄乎？孟子言禹治水極有次第，曰「掘地而注之海」，所謂「決九川」也；水由江、淮、河、漢而行，所謂「濬畎澮」也。若殷之遷都，乃一時之權，非萬世之經。賈讓三策，上二策只是一事，非判然爲兩也。溝洫之制，唐虞雖或有之，必自禹始備，故孔子云：「盡力溝洫。」孟子敘取民之制，亦始夏后氏。蓋禹因治水，隨便疏通，水治而田制亦成，故舜美之曰：「地平天成，六府三事久治，萬世永賴。」後世又稱之曰「神」。問：「云『禹入聖

未優』，何也？」曰：「言不及堯、舜渾渾淪淪不可窺測也。禹之克勤克儉，刻厲精銳，英光有露出來的。然此乃是荀子語。觀孔子以舜、禹並稱，又曰『吾無間然』，恐亦未見其有軒輊也。」

洪水爲害時，想沮洳多，舟車俱斷，朝貢亦艱難，故治水成功，悉列貢道。然當時諸侯多被水環，不能兼并，故塗山之會萬國，其後寢相吞噬，至周僅千八百國矣。

舊謂江源出四川，後有言出臨洮者。近年，至尊使人窮探河源，乃知江源亦出崑崙。

二《典》無弊，《夏》《殷書》便有不純粹字面。如用刑，《舜典》實在正當。至《夏》《殷》則有曰「予則孥戮汝」，便容有誅及妻子之事。惟文王一以堯、舜爲法，故曰：「罪人不孥。」若無孥者，則不孥何消說。

問：「蔡傳釋仲虺之語，以苗、粟喻桀，莠、稂喻湯。不獨引譬失倫，且按其上句文義，先言『我邦』，後言『有夏』，此二句亦先言苗、粟，後言莠、稂，分明是以苗、粟比『我邦』，莠、稂比『有夏』。」曰：「正是如此。」清植。

德主善而後實，善協一而後定。善以事言，德與一以心言，見善則遷，有過則改，「主善爲師」也。「夫子之道，忠恕而已」，「協於克一」也。自記。

問：「《盤庚》上一篇，所反覆者只是二端：一曰『傲』，一曰『從康』。當時有位者安土重遷，『從康』，其本情也，因此遂唱爲異說，不將王憂民之心播告於衆，致使衆人皆不樂于遷徙，冀以阻撓成謀，則入于『傲』矣。故盤庚稱共政舊人之善，曰『不匿厥指，王用丕欽』，不敢『傲』也。又曰『罔有逸

言，民用丕變』，不敢『從康』也。因言今日百姓之不肯從遷，非予不恤小民而自荒其德惠也，惟汝不宜揚吾憂民之意，而不予惕，以致此耳。然我觀汝情事，固瞭若觀火，不過欲自逸而已。我之遷乃出於不得已，固亦謀之拙者，然實非欲奪汝逸，正欲作汝逸也。『含德』猶『匿指』，『逸』即『逸言』之『逸』。『若網在綱』，喻下之從上，對『傲』言也；『若農服田力穡』，喻勤則有功，對『從康』言也。看得如此，不知是否？」曰：「看得好。」清植。

甘盤，商之嚴光乎？為帝師友而鴻飛冥冥者，當如是耳。种放營田商雒間，其可哉？自記。

《周書》，如《牧誓》《大誥》《多方》《立政》《無逸》，皆至文。《呂刑》便覺用氣魄，有鋪張意。

周公文字可以分別得出，《鴟鴞》末章，純用疊句，以例《無逸》《多士》《立政》諸篇，可知是周公之作。《牧誓》想是武王命周公作的，《召誥》自是召公作，中間有學周公文法處。至《旅獒》，則與《卷阿》之詩如出一手。

問：「武王謂文王『大統未集，予小子其承厥志』，如何將此事都推在文王身上？」曰：「若論第一義，天下之人如此其多，天獨命一人為君，是要他撫安天下之人，倘把天下糟蹋，自然不是天意。孟子所言，一些不差。《易經》亦云『湯武革命，順乎天，應乎人』，但是武王做得來有痕跡，便是英氣；孟子說得來有痕跡，亦是英氣。若是文王，一面三分有二以服事殷，一面又救百姓，修吾方伯連率之職，救得一分是一分。設使文王再享國幾十年，天下歸之，亦

必不似武王。聖人力量大，處得妙，所以孔子謂文王有君人之大德，有事君之小心，兩邊都做到。孔子論此事，兩邊都論到。」

《武成》「列爵」、「分土」一段，精采斷非後世文人所及。尤有不可及者，既「陳于商郊」，成敗在頃刻，如何說「俟天休命」？聖人臨事更加敬戒，聽天所命，不敢自恃，確然如此。觀《大武》之「總干山立」，《大雅》所云「上帝臨汝，無貳爾心」，則作《武成》者，著此一筆，地位已高絕矣。

「歸馬」、「放牛」，牛馬皆出民間，兵至華山之陽，已將入周境，不用兵車，故歸馬於民。牛車載糧糗器具，又前至桃林，已到，故放牛於民。

《漢書·五行志》所云「六十五字，皆《雒書》本文」，須善看，即謂《洪範》耳。或指在龜背者，以文害辭也。自記。

有金姓人投予以《洪範論》，言「王」爲文王，故不稱年而稱「祀」，文王未革命而稱王，追稱也。王可追稱，祀獨不可追變乎？或者箕子爲武王言，武王即屬箕子自書之，箕子自己稱祀，稱王皆合，此篇惟箕子能自爲之。如《白鹿洞講義》，朱子恐記次失本意，因丐子靜自錄。即《中庸》「哀公問政」章，亦恐是夫子自記。不然，夫子與哀公酬答，豈容攜一門人在旁記錄耶？武王以十三年伐商，即以是年訪箕子，漢儒因有「九年，大統未集」，又有「父死不葬」之說，遂謂十三年乃蒙文王之年。歐陽公以爲豈有新君即位，而仍舊君年號之理？既云告于文王之墓以行，不葬安得有墓？所謂十三年者，即武王之十三年。歐說爲允。

問「皇極」。曰：「朱子說『樣子』二字最妙。太極是萬物的樣子，皇極是萬民的

樣子。『立我蒸民，莫匪爾極』，『不識不知，順帝之則』，天是如此，堯亦是如此。」自記。

谷永云：「正五事，建大中，以承天心。」其以「大中」釋「皇極」則舛，根「皇極」于「五事」而言之，則當矣。自記。

常疑卜筮不過一事，《繫辭》如何那樣神奇其說？看來古人無事不「用稽疑」，馬必卜，御必卜，葬必卜，遷國必卜，疾病必卜，祭日必卜。蓋人刻刻與神相通，天人合一。後世信邪尚鬼，而敬天尊神之事反置不講，此陰陽所以不和，而災害所以時至。

《漢書·天文志》云：「月爲風雨，日爲寒溫。」「寒溫」，即《洪範》「庶徵」之寒燠也。此條「冬、夏、風、雨」四字，正對「庶徵」爲說。諸家解者，皆不如此志得《洪範》本意，所云衡法，如「歲淫玄枵，以害鳥帑」之類。自記。

數十年來，驗得《洪範》上說「庶徵」，一些不差。雨、暘、寒、燠、風，都起於地，地便不同，此處雨，不妨別處晴；此處燠，不妨別處寒。若是日月，則天下皆同，焉可以爲應在某人某事乎？就是分野亦不確，難道二十八宿只管中國九州，外國便在二十八宿之外不成？惟起于地者，各各不同，就如這處生了聖賢帝王，這地方便有一道善氣，與他處無與也。《洪範》妙在到後來說日月星辰，亦歸到雨、暘、寒、燠、風。「星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏。月之從星，則以風雨。」日月在天，萬方所同，說到寒燠，便有不同之理。如日行南陸，天下皆寒，此處却被地上一種昏濁之氣隔了，便不寒；行北陸，天下皆燠，此處却被地上一種暴戾之氣隔了，便不暖。月離於箕則應風，或此處無風，彼處有風；月離



于畢則應雨，或此處無雨，彼處有雨。人在地上，其氣自相感，聖人說話，遠一步不可見的便不說。如《漢書》中「太乙之初，渾渾茫茫」諸語，他何從而見「太乙之初」乎？

「五曰惡，六曰弱」，即自暴自棄兩樣氣質。

古人卜龜，龜板上以墨畫之，墨不浸入，謂不食墨。焦者，燒焦龜版。犯此二者，不待觀其詞，而已知其不吉。《書》曰：「乃卜三龜，一習吉。」謂三龜之兆同吉也。至觀其繇辭，而繇辭又吉，故曰「見書，乃并是吉」也。

「周公居東」，或以爲避讒，或以爲東征，斯二者皆有之。朝廷之事，託之太公、召公，既可無悞，且明示天下以無他。又洛陽天下之中，據形勢之勝以制頑叛，實屬兩得。

「考朕昭子刑，乃單文祖德。」「昭子」，謂武王也。武王化家爲國，紀綱法度燦然具備，故曰「刑」。然考武王之刑，乃所以終文王之德而已，蓋公自任以制禮作樂之事也。清植。

成王以秬鬯二卣饗周公，蓋以祭神之禮尊之也。酒清人渴而不敢飲，肴乾人飢而不敢食，嗅其馨香，如所以敬鬼神者，故古人以爲極尊而不敢當，周公以獻于文武之廟者以此。燕有安之義焉，有樂之義焉，親之也，醉飽焉可也，故古人辭饗而受燕。祭祀之禮，初獻生，次獻燭，三獻熟。尊親交致之道也，神尸醉飽，獻酬交錯，直以形類相接矣。燭者，沈肉于湯也。

師古於《莽傳》中注「大不克共上下」數句云：「我恐後嗣子孫大不能恭承天地，絕失先王光大之道，不知受命之難。天所應

輔，唯在有誠。」其說比蔡傳好。自記。

周公戒成王「罔兼庶獄」，却又教他「克詰戎兵」，說《書》者全不炤管。古者兵刑一官，所謂「有司之牧夫」者，內之司寇，外之方伯、連帥是也。周公欲成王使「有司牧夫，克詰戎兵」耳。清植。

問：「《君陳》『嘉謀嘉猷』一段，豈不是成王教人歸美于己麼？」曰：「此即『汝無面從，退有後言』的反面，是稱道他平日如此，不是教戒他要如此。當面能盡其言，不面從可知。退後又不自居功，說是『我后之德』，其無後言可知。人臣若能如此，豈不是純忠之人？故曰『維良顯哉』。蔡注亦云：『或曰成王舉君陳前日之善，而歎息以美之也。』原是。」

問：「《顧命》『無敢昏逾』，昏以心言，逾以事言。下文『自亂于威儀』，所謂動容

貌，整思慮，自然生敬者，是以禮制心之學，即『無敢昏』之意。『無冒貢于非幾』，則所謂謹幾慎動者，乃以義制事之學，即『無敢逾』之意。」曰：「正是如此。」清植。

或疑「張皇六師」之語，若不可以告嗣王，此殊是書生之見。師，衆也，不必皆兵，蒐、苗、獮、狩，都是必不可少的。「張皇」不是張大意，只是整飭之耳。文王之「大邦畏其力」，豈是全不料理武備？

人即有罪，用刑者只如其罪罪之便是，間有患其人報讐，爲剪草除根之計者，不仁甚矣。《呂刑》云：「非天不中，惟人在命。天罰不極，庶民罔有令政在于天下。」覺得蔡傳未穩。其意謂在天罰未當極者，而我極之，則傷仁恕之心，干陰陽之和，焉得有令政乎？亦未知句法本應如何斷，只是這說理略長些。

「威」上加一「德」字，「明」上亦加一「德」字，最妙。威不本之於德，便是作威；明不本之於德，便是作聰明。

問：「孔安國《尚書序》，朱子嫌其不古，果不似漢人文字耶？」曰：「不似西漢，亦不似魏晉間文字。西漢人於義理不甚曉暢透徹，其筆勢蒙繞見古處，正多是他糊塗處。某却不敢疑此序。三代以來，惟洙泗另是一體雪白文章，條理分明，安國家法如此，焉知非其筆？」

榕村語錄卷之十二終

## 榕村語錄卷之十三

詩

《詩經》道理，不出齊家、治國、平天下。二《南》從齊家起，《雅》則治國、平天下，《頌》則天地位，萬物育，郊焉而天神格，廟焉而人鬼享。然其理不外於修身、齊家，大指如此。至從來說《詩》的藩籬，有說不通處，須與破除，不然都成挂礙。且如《周南》《召南》，以為皆被后妃之化之詩，若「漢有遊女」、「有女懷春」之類，何以女人都被后妃之化，變成貞潔，而男人被文王之化，尚不免於淫蕩乎？《黍離》變為《國風》而

《雅》亡，難道西周畿內便無風謠？東周賢人君子憂時念亂，不許有《雅》不成？以《頌》盡為周公制作禮樂時作，將成、康顯然名號，皆強為之辭，豈復可通？大約《周南》《召南》，是分陝時有此篇名，後來仍其名，而附以西周風詩之醇正者，《小雅》《大雅》亦如此。問：「是孔子附的，抑是舊編如此？」曰：「恐舊編便是如此。且只如此分割，義例放寬些，便不致東擊西撞，動成觸礙。」

《大雅》自《卷阿》以上，文、武、成、康之詩；《民勞》以下，厲、宣、幽之詩。衛武公想是厲王時人，《小雅》之《賓筵》、《大雅》之《抑》戒，恰好皆在厲王時。名時問：「考衛武公立於宣王時，卒於平王時，史中甚明，恐二詩或是追刺之作。」曰：「幽、平之際，武公恐已不在了。不然王室之亂至此，全

不見他勤王。「晉鄭焉依」，衛密邇於鄭，漠然不相聞問，尚可謂之「睿聖」耶？以理論之，恐古史年代多不可信矣。《雲漢》《崧高》《烝民》《韓奕》《江漢》《常武》，宣王之詩；《瞻卬》《召旻》，明明是說幽王，世次一些不亂。《小雅》自《鹿鳴》至《菁莪》，文、武、成、康之詩；《六月》以下，則宣王詩。《節南山》至《鼓鍾》，顯然爲幽、平之詩；乃自《楚茨》至《車輦》，復起頭似文、武、成、康之詩。《青蠅》《賓筵》《魚藻》，似厲王時詩；《黍苗》明是宣王詩，《白華》明是幽王詩，又照前世次另敘一編，是何緣故？前人不於此致疑。看來《豳風》是周公營洛時作，所謂「汝往敬哉，茲予其明農哉」。自己要教民以養生之道，恐成王不知稼穡艱難，故作《七月》之詩，道王業之本、祖宗之事以告之。夫子既存此詩，因將居東時詩

附焉，而皆謂之《豳風》。《周禮》「祈年於田祖，歛《豳雅》以樂田畯」，「祭蜡，歛《豳頌》以息老物」，朱子疑《大田》《良耜》等爲《豳雅》《豳頌》，而未嘗言之詳。今觀《小雅》《楚茨》《信南山》《甫田》《大田》，《頌》《載芟》《良耜》《絲衣》，皆言豳事，所謂《豳雅》《豳頌》，其餘則皆東都之詩，如《東山》《破斧》之附《七月》也。如此則西京之詩，自文、武以及幽、平；東都之詩，亦自文、武以及幽、平，有條有理，各得其所矣。」

鄭康成好以一二字傳會，至《周禮》言《豳風》《豳雅》《豳頌》處，字面都與《雅》《頌》合，却不將來作証。不特迎寒、迎暑與《豳風》寒暑之月合，《雅》中「以御田祖」、「田畯至喜」，恰與「迎田祖」、「樂田畯」合，《頌》中「胡考之寧」、「胡考之休」，恰與「息老物」合。此數詩，周公所作，竟令天下用



之，所謂「制禮作樂」也。

《詩》中顯有證據的，自然爲某人某事，稍涉游移者，便當空之，愈空愈好，何用實以世系姓名爲哉？只是要見其大處。六經皆是言天人相通之理，然猶零碎錯見，惟《詩》全見此意。《國風》所言，不過男女飲食之故，《雅》雖賢人君子所作，所言亦不過此，即三《頌》中，居歆奏假，洋溢同流，亦總不出此。其言情，情即性也，聖人盡性，徹上徹下，見到至處。我輩此時飲一盃茶，點一盞燈，廝役之侍立，偶然之嘖笑，得其理，便是天道，無有間隔。《原道》見得精，其法、其文、其民、其衣食云云，直至「生則得其情，死則盡其常；郊焉而天神格，廟焉而人鬼饗。」

後代作憂患詩，其歸多是「何以解憂，惟有杜康」，意思便昏冥去。《詩》則曰：

「我日斯邁，而月斯征。夙興夜寐，無忝爾所生。」又云：「人之齊聖，飲酒溫克。彼昏不知，壹醉日富。」又云：「如臨于谷，如集于木。」即女子善懷，亦能說出「不忝不求，何用不臧。」《綠衣》之什，歸于「思古人」，信是王澤未歇。

聖人刪《詩》之意，當就《論語》中求之。如「素以爲絢」句，某意即在《碩人》之詩，而夫子去之。素自素，絢自絢，如人天資自天資，學問自學問，豈可說天資高便不用學問不成？正如「雖曰未學，吾必謂之學」，又如「質而已矣，何以文爲」一般。「繪事後素」，亦言繪事必繼素後耳。「禮後乎」，亦言禮必繼忠信之後乎？皆言絢不可抹殺也，推此可以見刪《詩》之意。

天地神人以至鳥獸草木，總是一箇性情。雖鳩之摯而有別，麟之仁厚，草木之榮

落翩反，皆天地之性，萬古不變。月落萬川，處處皆圓，一散爲萬，萬各有一，原自無兩。惟然，故《詩》中比興用之。

朱子《易》《詩》二經解，大段是了，亦有未細處。如《易》中取象龍、馬、雞、牛之類，皆有精理，朱子都略將過去。《詩》之比興，朱子亦看得無甚關係，而興尤甚。朱子舉「沅有芷兮澧有蘭，思公子兮未敢言」，及「山有木兮木有枝，心悅君兮君不知」，云：「此上下句如何勾連？不過是隨便說出一句，以興下文耳。」其實此二處皆有關合。《湘夫人》一章，本是托意於舊日僚友，故言芷蘭臭味原自相同，今乃托根於沅澧幽閒之間，以興己之踈遯，不得與舊僚爲侶也，所以接云「思公子兮未敢言」。枝以木爲體，木以山爲根，山若不生滋潤，則木必枯；木若不有滋潤，則枝必枯，所以接云

「心悅君兮君不知」。《詩》中興體，未有無關合者。清植。

《詩傳》叶韻已好，尚不如顧寧人考據精確，六經皆可通。如「外禦其侮」、「烝也無戎」，朱傳云：「戎，古皆作汝。『戎雖小子，而式弘大』，戎，汝也。」然於「整我六師，以修我戎」，戎亦讀汝。顧氏則云：「戎有二音，兵戎之戎，仍當讀容。」是也。「知子之來之，雜佩以贈之」，「來」與「贈」斷不可叶。某意「能」字古多作「來」音，然才能、相能之能，仍不可讀「來」，蓋亦有二音也。此「來」字應是「能」字，謂相能也，因漢人傳經口授，訛讀致悞。《小雅》「無木不萎」，叶「思我小怨」，「萎」與「怨」亦不可叶。古音凡「宛」字皆讀作「慰」，「彼苑者柳」，苑，即蔚也，讀「慰」便與「萎」叶。「興」字有蒸、侵二韻，「寧莫之懲」、「讒言其興」，蒸韻之

「興」也；「載寢載興」、「秩秩德音」，侵韻之興也。

童子入塾讀《詩經》，便當教以古韻。韻之所叶，段落多在其中，兩句一連者自多，但三句一連者亦不少。「申伯番番」章，若兩句一連，便全不叶，惟「番番」叶「嘽嘽」，「翰」與「憲」叶，詞義皆順。「民之未戾」章，亦三句一連，「可」與「歌」叶。《頌》多不叶韻，《大雅》近《頌》，亦多不叶韻。

韓昌黎到底文字結習深，其云：「周《詩》三百篇，雅麗理訓誥。」又曰：「《詩》正而葩。」孔子說《詩》，却不如此，看「興觀羣怨」、「正牆面而立」、「無以言」，何嘗說到此來？

近看《詩經》，覺得漢人只逐句解，朱子則逐節解。某今逐篇解，又數篇通部會合解，便看出許多層次聯絡照應來。

問《國風》次第。曰：「二《南》風化之首，《邶》《鄘》《衛》乃與二《南》反對者。周以齊家而興，衛以淫亂而亡，且衛即紂之汚俗，所謂「殷鑒不遠」也。《王風》衰弱，亂由褒姒。次於殷之故都，鄭乃畿內之國，王畿之風化可知。王綱頹敗，則霸國興，故次以齊、晉、唐、魏即晉也。霸者再衰，則天下之勢歸於秦，所以刪《詩》錄《秦風》，刪《書》錄《秦誓》。《邠風》之卒章，傷天下之無王；《曹風》之卒章，傷天下之無霸。《豳風》居末者，見變之可復于正也。」問：「此果是夫子當日次第否？」曰：「如今所行者，鄭康成本也。以《左傳》季札觀樂篇觀之，依稀似是。」

《關雎》之詩，作太姒思賢自作，其說爲長。內政修治，使夫子正位乎外，一切賓祭，皆無舛失，豈是易事？太姒有見於此，

故思所以助君子者。未得，至有寤寐反側之憂；得之，則有琴瑟鐘鼓之樂。從來惟此爲哀不傷、樂不淫，外此未有不淫傷者，蓋《螽斯》《麟趾》之本也。

問：「《樛木》篇所云『樂只君子』，朱傳謂指后妃，猶言小君內子也。竊意君子仍指文王說。后妃能逮下，如樛木之芘葛藟，以致室家和理，天下化成，則文王膺受多祉矣。文王膺祉，則后妃之福履可知。於禮祝嘏，止及主人而不及主婦，亦以婦從夫故也。若祝后妃而略文王，反覺非體。如此解『君子』二字，不用分疏，意味似尤深長。」曰：「此說亦好。」清植。

朱子把興義都抹却，便多錯了詩意。《野有死麕》篇之言「懷春」，非是如俗下所謂「思春」。《周禮》仲春會男女，不是男會女、女會男，想是男女各爲會。「玄鳥至」，

「祠高禰」，即此時也。當春而出，則曰「懷春」耳。「死麕」照「吉士」，「白茅」照「有女」，首章是疑詞，言「死麕」豈「白茅」所包乎？「有女」豈爲「吉士」所誘乎？一章乃洗刷「有女」之詞，言死鹿原在雜木之中，「白茅」固無恙也。末章則申說其如玉，而嘆其不可誘。又如《漢廣》之詩，全在「喬木」、「錯薪」著意。「喬木」高不可攀，緊對「游女」；「不可休思」，緊對「不可求」。至下「錯薪」，緊照上「喬木」，言「游女」，「喬木」也，豈可與尋常雜亂之人一例看待？彼翹然雜薪，則可得「刈其楚」、「刈其蓂」矣，何不可攀之有？此類只好與「之子」喂馬、喂駒耳，言無能爲役也。其立言蘊藉曲折，方好接「漢之廣矣」四句。若但言欲「秣其馬」，欲「秣其駒」，與下文不相粘合。

「喬木」以興「游女」之持身高峻，《詩

傳》中亦有此意。至下「錯薪」，竟說得似實事一般，言貪慕「之子」之甚，故刈薪以飼其馬駒，庶以求悅於「之子」，看來不是。因上文以「喬木」起興，故言「喬木」乃「不可休」耳，若「錯薪」，則可刈之矣，「錯薪」豈「喬木」擬哉？僅可飼「之子」之馬駒而已。不但不可比「之子」，并不得比「之子」之馬，如累降之人，只堪爲僕隸。後世以龍眼爲荔奴，正是此意。清植。

《何彼穠矣》一詩，言帝女下嫁之事。若是諸侯之女，便應先夫後妻，如韓侯娶妻之類，方是倡隨之常。所謂「齊侯之子」、「衛侯之妻」者，乃是敘其閥閱，非正言嫁娶之比，故不妨先母家而後夫家。此詩先說王姬，見得不同於諸侯。說王姬之車，不說下嫁，而下嫁顯然矣。王姬倒底是何世系？下嫁倒底是何國？曰：「平王之孫，

齊侯之子。」先平王於齊侯，尊王也，所以先著王姬也。齊侯，侯封也，何敢娶於天王？婚姻者，人道之常，不以勢地而隔絕，故曰「其釣維何」，其「絲伊緡」，畢竟地道也，妻道也，臣道也。乃曰「齊侯之子，平王之孫」，先子於孫，從夫也。《春秋》于天王嫁女，先曰「築王姬之館于外」，後曰「王姬歸于齊」，義例即出于此。

「一發五豝」，自是注疏說好。豝雖有五，其發則一而已，方是解網之仁，大《易》「失前禽」之意。若說「一發而中五豝」，無論無此事，亦不見仁愛之心矣。

《邶》《鄘》詩皆衛事，而仍繫之《邶》《鄘》，說者以爲詩本得之其地。但就中有莊姜詩，却說不去。或是用《邶》調、《鄘》調，因以其調繫之。紂作靡靡之音，大抵皆哀怨淒切。由之瑟，爲「北鄙殺伐之聲。」朝



歌而北謂之邶，南謂之鄘，東謂之衛，「北鄙」即邶。子路，衛人也，好此，故鼓之。

《谷風》篇「毋逝我梁」四句，傳作戒新婦，言毋居我之處，毋行我之事。又自解說，我身且不見容，何暇卹我之後哉？亦說得去。但《小弁》卒章，亦用此，若如此說，則與上文「君子無易由言，耳屬於垣」不相連接矣。況「梁」與「笱」，義皆無取，「閱」字尤難說。某意此蓋取譬於魚，以戒後人也。「逝」字、「發」字，皆指魚。「逝」即「悠然而逝」之逝，「發」即「鱸鮪發發」之發。若

曰其夫乃無常之人，今雖宴爾，將來恐汝亦逝于我梁，而發于我笱也。前車宜鑒，我不是身親閱歷，暇爲後人憂耶？如此說，即《小弁》亦可通貫，言我已被讒而逐，後人無蹈吾故轍也。末章如傳說亦好，某謂不如總作「御窮」說。窮冬之時，我蓄旨以御之，

至家道好時，便宴新昏而厭棄我，是以我「御窮」也。汝今者驕盈恣肆之狀，盡我勞苦所貽也。不念昔者，我初來汝家之時，是何如景況耶？如此說，與前兩章都有關照。

問：「《式微》篇，首章曰『故』，曰『中露』，次章曰『躬』，曰『泥中』，蓋失國之初，必有奔走望救之事，所謂『控于大邦』也。及乎救斷望絕，則與其君相守坐困而已。始不辭勞，終無貳志，可不謂忠乎？」曰：「看得好。」清植。

問：「『采芣』諸詩，似可不存。」曰：「我輩選詩，便持此見。聖人所見者大，存此見衛之所以亡。二《南》之化，以『刑于寡妻』而興；衛之末流，以『子之不淑』而亡，所謂『可以觀』也。」

《黍離》之詩，若說「宗廟宮室盡爲禾

黍」，何以黍總是離離，稷則由苗而穗、而實，難道黍就不苗、不穗、不實乎？此是周既東遷，秦逐西戎，遂盡有西周之地，故詩人過而憂之。黍，五穀之長，喻周也；稷，五穀之亞，喻秦也。彼黍離披不支，稷則有根苗矣，始過之而「中心搖搖」也。秦漸強而大，周之不競如故也，故黍猶離離，稷則不止於苗而穗，不止於穗而實矣，故過之而心憂，不特「如醉」，而且「如噎」也。大凡《詩》首句不變，而次句不同者，如「有兔爰爰」之類，皆有義旨，不是換韻而已。

東萊以爲「詩無邪」，焉得有淫風？朱子以「放鄭聲」詰之，呂云：「鄭聲淫，非鄭詩淫也。」朱子曰：「未有詩淫而聲不淫者。」本末源流，已一句說盡，但却亦要知詩自詩，聲自聲，不然《虞書》何爲說「詩言志」，又說「聲依永」？夫子何爲說「興於

詩」，又說「成於樂」？不淫詩亦可以淫聲歌之，淫詩亦可以不淫聲歌之，如旦曲以淨唱，淨曲以旦唱，只是不合情事耳。何以「放鄭聲」，不放鄭詩？這却易知。醜行惡狀，采風者存爲鑒戒，見得淫風便至亂亡。若播之於樂，要人感動此心，却是何爲？如商臣陳恒等，尋常說話時，何妨舉爲滅倫亂理之戒？若被之管絃，摹寫他如何舉動，是甚意思？聖人之權衡精矣。

《詩傳》不從注疏之無情理者極多，甚是。但其有情理者應存，如《鷄鳴》，舊注却好，謂極昏亂之時，而有心中明亮之人。如風雨之候，早晚皆不可知，而雞却至其時而鳴不已也。《蒹葭》篇，舊注以蒹葭勁利，喻秦俗强悍，蒹葭而柔以霜露則可用，喻秦俗當澤以周禮，「伊人」即能澤以周禮者。其說雖似太迂，然倒轉來以蒹葭喻秉禮之君

子，以霜比秦人之威刑，却極貼合。恐當時學究相傳，未必全是臆說。賢者不移於風氣，如蒹葭至秋，尚蒼然蔚茂，而秦之悍暴，如霜威摧殘之，此非有獨立不懼、威武不屈之節者不能。此人自在山巔水涯之間，所以上下求之而不能舍。大凡詩起興者，興中即帶比意。取譬于霜，極象秦之嚴急；取譬于風雨，極象鄭之淫昏。

《出其東門》，舊說亦以爲淫奔，被朱子改正過來。鄭俗雖然不好，既有《鷄鳴》戒旦之作，不許有「出其東門」之人耶？惜乎朱子改之未盡，如《風雨》《子衿》，尚可不以淫解之。

或疑《葛屨》《蟋蟀》，信是勤儉，若《山有樞》，殊不類。曰：「此正見其儉處。衣裳自宜曳婁，車馬自宜馳驅，惟不肯曳婁、馳驅，故徹底打算到生死之大故而後決計。」

其吝嗇之意，言外可掬。」

《鳴鳩》四章，依舊說，不過是每章換韻。至第二章尤說不去。難道「淑人君子」之常度，只在帶絲、弁騏乎？此詩須合前後篇觀之。《候人》之詩，譏德不稱官，賢人在下，故曰「不稱其服」，曰「季女斯飢」。下篇《冽泉》，亦是此意。推此便得此詩之解。鳴鳩飼子，朝從上下，暮從下上，均平如一，君子之儀亦然，故由其儀之一，知其心之如結也。下三章都承此章說，言君子不是以一例看待爲均平。如此，則賢否不辨，反不均平矣。「鳴鳩在桑」，其子則「在梅」。梅，佳木也。「淑人君子」，則於賢者，其帶之也伊絲矣；帶既絲，則弁之也伊騏矣，大夫之服也。鳴鳩仍在桑，而其子則有在棘者矣。棘，惡木也。君子於不良者，而法度不肯差忒，法度不肯差忒，則足以正四國矣。鳴鳩

仍在桑，而其子則有在榛者矣。榛，比棘差好，比梅則不及。平等之人也，可以善，可以惡，君子則善其儀法以正之。能「正是國人」，胡不更歷萬年以保其家邦乎？觀「墓門有棘」，則「斧以斯之」，可知為惡木矣；「墓門有梅」，惜其「有鶚萃止」，可知為佳木矣。凡上句不換，次句逐章換者，皆有義理，得其理，字眼皆合，意思甚足。《下泉》亦說得未當，《易》云：「井冽寒泉，食。」冽，潔也。功足以及物，有何不好？詩意倒是說稂、蕭、蓍皆賤草，而受冽泉之潤，亦「不稱其服」之意。三章俱念周京之盛時，其盛時云何？即末章也。「芄芄黍苗」，非稂、蕭類也，則有陰雨以膏之，四國已被王澤矣，又有郇伯以勞之，此周京之所以念也。「黍苗」與「稂蕭」對，「陰雨」與「下泉」對，詞意顯然。又侯國取喻于地之下泉，王澤取

喻于天之膏雨，都妙。

《下泉》之詩，以稂、蕭為下泉所浸，譬周衰小國受困。於物理亦不然。泉以潤物為功，豈陰雨足以膏物，而泉水反以害物之理？直以下泉不溉禾黍而浸稂、蕭，此陰雨之膏黍苗，所以可思也。稂莠，害苗；蕭艾，《離騷》以喻小人；蓍，亦蓬蒿也，皆惠及小人之謂。若浸黍苗，則佳矣，使膏雨不潤黍苗，何佳之有？反照便見。

《七月》一篇，凡陽月皆稱日，陰月皆稱月，惟「四月秀蓂」一章，本為推寒候所自始，故獨稱月。見四月雖純陽，而一陰已萌也，與《易經》中陽卦稱日，陰卦稱月一般。文王家學，是一線下來的。

問：「《七月》篇兼用夏、周正，從夏正者，以追敘舊俗，而豳公夏人也。從周正者，是詩作於周公也。」曰：「或是如此。」

清植。

大、小《雅》若說是以體製分別，看來殊不能分。如《桑柔》《召旻》，若入《小雅》，恐亦無別。或《小雅》乃列國君卿、大夫、士君子所作，《大雅》則王朝卿士之作。衛武公一人之詩，其入《小雅》者，或在國時所作，入《大雅》者，則爲周卿士時作。

《四牡》，父母也；《皇華》，君臣也；《常棣》，兄弟也；《伐木》，朋友也；《杕杜》，夫婦也。《小雅》分明以五倫排起。

《關雎》《鹿鳴》《文王》《清廟》，都是說文王，所謂「四始」也。今看《鹿鳴》，直似文王自作之詩。「人之好我，示我周行」，「視民不佻，君子是則是儆」，非文王不能爲此語。

「賓爾籩豆」兩節，某意不欲依朱《傳》說。言不必肆筵設席，但有籩豆可列，便當

飲酒爲樂，與兄弟共之。兄弟之不和，吝爾乾餼耳。又言必得妻子同心，兄弟乃得永好無斃。兄弟不相耽樂，妻子間之耳。朋友相與，尚不輕絕，何況天性豈反踈薄？必有其由。今欲「宜爾室家」，在乎「樂爾妻孥」，試自究之圖之，豈不誠然乎哉？即「刑于寡妻」，及《尚書》「我其試哉」之意。如朱傳說「是究是圖」二句，殊無力。

「和樂且孺」、「且湛」，「孺」字、「湛」字，俱下得極妙。兄弟在孩孺時，未有不相善者，只是起居飲食同在一處，故彌親厚。今「賓爾籩豆，飲酒之飫，兄弟既具」，不惟和樂，且如孩孺時之相親矣。兄弟所以不和者，妻子間之也。「妻子好合」，非強合也，必也與吾同調，如琴瑟之相和。吾所敬者，彼亦敬之；吾所愛者，彼亦愛之。則「兄弟既翕」，不惟和樂，且樂之終身不厭矣，如有



癖好不能自解一般。

《詩》即極淡處，都有意思條理，不可忽略看過。如《南山有臺》，首章說爲「邦家之基」，次章說爲「邦家之光」，至三章「民之父母」，便承「基」字說，惟爲「民之父母」，故爲「邦家之基」也。「德音不已」，便承「光」字說，惟「德音不已」，故爲「邦家之光」也。四章、末章，把「壽」顛向前，而曰「德音是茂」，不止于「不已」也；曰「保艾爾後」，所謂「保我子孫黎民」，不止于「民之父母」也。章法結構，都有血脈義理。又如《蓼蕭》，首章是說初見時燕語歡洽，以其聲望好也。二章「爲龍爲光」，如今時召客，云「寵臨光降」也。何以有譽處？以「其德不爽，壽考不忘」也。三章則燕飲而見其「豈弟」矣，所謂「其德不爽，壽考不忘」者，於何驗之？以其宜於兄弟友邦，而知其令德壽豈也。末

章則賜以車馬也。即露之「湑兮」、「瀼瀼」、「泥泥」、「濃濃」，皆由淺而深，一毫不亂。

古人說恩情，未有不歸之德者。「湛湛露斯」，言澤之渥也，緊貼「厭厭夜飲」。「匪陽不晞」，言時之久也，緊貼「不醉無歸」。次章「在彼豐草」，露之所聚也；「在宗載考」，飲之所集也。三章「在彼杞棘」，杞美而棘惡，言湛湛之露，無不被之澤。由「顯允君子」，無不令之德，見宴於宗室者，實重其德也。桐樹惟其有實，所以有「離離」之形；君子有「豈弟」之德，所以無不令之儀。見「不醉無歸」者，非沈湎而失度也。詞義都妙。

有人問，古來田獵詩，以何爲第一？某答之以《車攻》。問者笑云：「又來說道學了。」某云：「敘田獵，孰不鋪張熱鬧？即至結末收歸正論，又顯然發露，意味便短。杜工部《觀打魚》詩，亦只如此。此詩

乃云『蕭蕭馬鳴，悠悠旆旌。徒御不驚，大庖不盈』，宛然『王用三驅，失前禽，邑人不誡』之意。即相隨衆人，皆有網開三面之仁。至云『之子于征，有聞無聲』，說得逼靜。聞遠而聲近，聞次第而聲囂張，聞小而聲大，聞安和而聲疾急，却不說出仁愛物類，終事肅靜字面，而意味深厚，玩味不盡。凡物力之備，射御之精，法度之整齊，人心之歸向，一段虛公有學問之意，無不曲曲傳出。其實『有聞無聲』，豈惟田獵，萬事皆要如此，一有聲便僨事。」

問：「《正月》卒章，詩所云『仳仳』、『蔽蔽』者，小人也，方安其居而食其祿。獨此下民，天乃夭死而殛喪之，富者猶可僅存，惇獨則可哀甚矣。似無祿之民，其中猶有富者。恐『富人』即指上文『有屋』、『有穀』之小人；『惇獨』乃『天天是殛』者耳。」曰：

「如此說好。」清植。

問：「『匪舌是出，維躬是瘁』，朱傳解云：『非但出諸口，而適以瘁其躬。』以下『巧言如流，俾躬處休』例看。『恐『匪舌是出』句，只是找足『不能言』意，猶『巧言如流』句，只是找足『能言』意。』曰：「是如此。」清植。

「各敬爾儀，天命不又」，「又」字妙。一去欲他再來，便不可得。若是修德，便源源而來，觀「保右命之，自天申之」、「申錫無疆」等可見。

「奕奕寢廟」一章，從來說未明白。說「寢廟」、「大猷」下，忽然說「他人有心」，「躍躍鳧兔」，總粘不上。此章是承上章「屢盟」來，推原由于君子之心，不免於曖昧也。以曖昧之心，御機變之巧，斷不能已亂而望讒。彼此懷疑，「屢盟」何益？試看「奕奕

寢廟」，君子之所作也，何等光明正大。「秩秩大猷」，聖人之所定也，何等顯易明白。你看君子聖人如此，似踈濶不能覺察人情世態之變幻，究之「他人有心」，皆能忖度得之，任如狡兔之跳躍不常，而遇犬未有不獲之者。以險阻焉能知險阻，惟易簡可以知險阻，故《易》曰：「恒易以知險，恒簡以知阻。」春秋年年盟，年年亂，正坐此耳。凡人遇讒，惟心裏對之以光明，處事只順著正理，憑他如何來，我意中似沒有一般，便一點不足以碍其靈臺。「莫予荇蜂，自求辛螫」，蜂來到肌膚上，切莫動他，一動他便一螫。非他要螫你，怕你害他，故螫也。虎不咬嬰兒，不是慈愛嬰兒，知嬰兒不害他耳。佛家亦窺見此意，一人屢無禮於釋迦，釋迦只不應。久之，其人感悟，求釋迦說法。釋迦云：「設若人加禮于我，而我不應，無禮

在人乎？在我乎？」其人曰：「自然在我。」釋迦曰：「設若人無禮于我，而我不應，無禮在我乎？抑在人乎？」其人曰：「自然在人。」佛因告之以當風揚塵，適以自糞；持挺擊空，適以自困。最妙。空處打他不著，徒自困乏而已，彼自然歇了。胸中若有一絲芥蒂，便是機心不盡。列子海鷗之說亦然。某十四五歲陷賊中，見有善拳棒者，人與相持，應手便倒。問其故，對曰：「非我能跌彼，彼自爲跌耳。彼方儘力向前，我只躲過，輕輕一推，他自跣脚不牢矣。」這還是第二等，推之拽之，仍是應之以機。惟教他打不著，他自乏了，爲第一義。所以讒言來時，疑他不好，信他又不好。疑他，便是「荇蜂，自求辛螫」；信他，便是「肇允彼桃虫，拚飛惟鳥。」只胸中消化，如太虛一般，方好。

《蓼莪》，如注疏說太粗淺，朱《傳》善矣，猶似有未至者。莪，非以比己美材，謂父母也。言父母本是莪，而我不肖，不能爲莪也，蒿焉而已。然則父母亦枉生我耳。餅小疊大，餅罄乃疊之耻，猶子之不善，貽父母之恥也。鮮民，非孤寡之民，乃寡德之民也。使父母而在，尚可望其提命，今則怙恃俱無，惟有銜恤靡至而已。「父兮生我」章，思父母之恩難報也。南山，生物之方，今則寒風淒其，但見其爲山，而草木無矣。父母既遠，而我受害，復何望其即于善哉？通篇俱作人子自責解，似覺深厚些。

問：「《大東》三章所云『佻佻公子』，朱傳謂指諸侯之貴臣，亦奔走往來不勝其勞。玩『佻佻』二字，乃是輕薄得意之狀，恐此章『小東大東』四句，是言東人；『佻佻公子』三句，乃指西人。勞逸不均如此，故曰『使

我心疚』。」曰：「是如此。」清植。

《詩經》句讀，要知古韻，又要知上下搭連，不是兩句一斷可爲定例。如《楚茨》篇，以「執爨蹻蹻，爲俎孔碩」作一連，「或燔或炙，君婦莫莫」作一連，「爲豆孔庶，爲賓爲客」作一連，下六句作兩讀，都錯了。「燔」、「炙」與「君婦」粘不上，「爲豆」與「賓客」尤難粘。「執爨蹻蹻」是頭，「爲俎孔碩，或燔或炙」是一連。俎所以載牲體，其中有輕用火燔者，有重用火炙者。「君婦莫莫，爲豆孔庶」是一連，豆乃菹醢之屬，是君婦辦的。「爲賓爲客，獻酬交錯，禮儀卒度」是一連，「笑語卒獲，神保是格」是一連，「報以介福，萬壽攸酢」是一連。「笑語」，如《記》中「思其笑語」之「笑語」，所謂「愾然如聞其聲」者，指祖宗，不指賓客。祭祀時，賓客如何笑語？惟俎豆具備，賓客齊肅，故祖考歆

享，而得其笑語也。又如「天命降監，下民有嚴」，既不僭，亦不濫，都說天命，是一連。「不敢迨遑，命于下國，封建厥福」是一連，「遑」字原不叶韻。「執爨蹠蹠」章「福」字，若作今韻讀，竟是一句一韻，但古「福」音「徧」，還是以下句爲韻。

公劉去禹之時未遠，又恰是后稷曾孫，故《詩》曰：「信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫田之。」以此證《楚茨》以下四詩爲《豳雅》，尤明。若是作於周世，而却推邈禹功，未免太濶。清植。

《賓筵》，毛《序》以爲刺幽王，朱子從《韓詩》，以爲悔過。某謂此詩或係悔過，至下《魚藻》，明是諷王。若是諸侯美天子，身在鎬矣，而曰「王在在鎬」，何也？似是武公居其國而念王，言飲酒亦不妨，只要得「豈樂」、「樂豈」耳。

《大武》樂章，疑不止於《武》《桓》《賁》《酌》，《大明》之詩曰：「殷商之旅，其會如林。矢于牧野，惟予侯興。上帝臨女，無貳爾心。」恰似「總干山立」之象。「尚父鷹揚」，所謂「發揚蹈厲，太公之志也」，「會朝清明」，則滅商矣。

「鳶飛戾天，魚躍于淵」，朱子不用前人說，而以爲興，無所取義。若以象求之，本乎天者親上，本乎地者親下，文王作于上，人才興于下，亦有意思。凡象之所在，道理即在其中。尚父之鷹，《卷阿》之鳳，都不可易。

《思齊》之詩，條理尤極精細。先言生有聖母，又言助有賢妃，似文王之聖，由於二者一般。下文遂言文王非徒藉世德也，能「惠于宗公，神罔怨恫」；非徒資內助也，能「刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」惟



「刑于寡妻」，以至兄弟，故「在宮」則見其雝雝然；惟「惠于宗公」，而無怨恫，故「在廟」則見其肅肅然。其「雝雝在宮」也，雖不顯之處，常若有臨之者；其「肅肅在廟」也，雖無有厭射之事，常若有所守焉。其「純而不已」如是。至上有昏暴之君，下有昆夷之難，文王之德望毫無所損。雖無所前聞者，亦合于法；雖不由諫諍者，亦入于善。上節如「戒慎恐懼」之「中」，此節如「發皆中節」之「和」。文王加意作人，所以「成人」、「小子」，「有德」、「有造」，都由純德無斃，始能「譽髦斯士」也。

朱子道理熟，說到聖人敬畏修德處，倍生精采，興會都到。「無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸」，「予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則」，都說得深微。但有一說，須與下文帖合方好，不然頭

腦太大。此詩下文是伐密、伐崇，未應推說到此。看來只是說文王爲人，不與人輕離易合，亦不歆羨他人所有，所以當紂昏虐之時，人皆淪胥及溺，而文王獨先登岸。登岸既免于溺，又可援手以救人溺，所以密人「侵阮徂共」，文王不得不救之。若以爲道岸，反覺不甚親切。至崇人，却與文王有譖害之仇，故言文王不加入以聲色，不長夏以兵革。長於中夏，即方伯也，如九合諸侯，不以兵車之意。「不識不知」，一無私意，應天而動，天討所及，文王不能不順之耳，非報仇也，都與下文一串說來方合。

孟子之說《靈臺》，乃斷章取義爲惠王言耳，非詩本旨也。文王之什止此，故將敬天、造士最大兩事作末篇。靈臺，所以望雲物之氛祲，察歲時之災祥，與「欽若」、「授時」之義同。下二章，言立學作樂之事。古

者典樂教胄，《周禮》樂師掌國學之政，辟廋與作樂原是一事。文王最重是造就人才，故《緜》之詩，終以「疏附」、「先後」、「禦侮」、「奔奏」；《棫樸》云「周王壽考，遐不作人」；《旱麓》云「豈弟君子，遐不作人」；《思齊》亦以「譽髦斯士」終焉。至《有聲》美武王，猶以「無思不服」屬之「鎬京辟廋」。此義在四書、五經中最大，聖人率不作第二義。

《下武》，即上文也。言人見武王以兵滅紂而有天下，以為武功大矣，不知「下武」者，實我周也。下字甚奇。

《雅》《頌》一字都有緣故。《有聲》篇，文王四章，先稱文王者，著祖考之尊號，實則諸侯而追稱者耳，故終曰「王后」。武王四章，先稱「皇王」者，著其為天子，非追王之比。卒乃言此之為武王，以別于成、康諸王。

「篤公劉」詩，「處處」不是居室，「廬旅」亦不是廬其賓旅。因初到豳，且於此處住下，且於此為廬作客居，且於此商量行事，下方說「于京斯依」可見。<sup>①</sup>「其軍三單」者，諸侯名為三軍，其實三鄉、三遂，則六軍也。天子名為六軍，其實六鄉、六遂，則十二軍也。謂之單者，言少，<sup>②</sup>止有三耳。「度其夕陽」，亦不是度山西之田以廣之。豳西多高山，夕陽少，人苦寒，故度其有夕陽之處。斯人不苦寒，「豳居」遂于是而大也。此處若說人家多，並山西而廣之，則侵下「止旅廼密，芮鞠之即」地位矣。人若遷國，便可依此詩營理，即移宅，亦宜彷彿行之。如此讀《詩》，果然使于四方，自然能專對；授之

① 「斯」，原作「期」，今據四庫本、全書本改。

② 「言」，原作「人」，今據四庫本改。

以政，自然能達。

「价人維藩」一節，注疏決不可從。朱子以「价人」爲大德之人，「大師」爲大衆，是已。「大邦」、「大宗」不難解，難在把「懷德維寧」一句橫在中間，下又云「宗子維城」，何不敘宗子於大宗之後？更難在獨將「城」字提唱，而結曰「無俾城壞，無獨斯畏」。朱子依文解去，殊覺參差無倫次。其實只「宗子維城」一句說得合，則自「懷德維寧」以下，一氣順接，而於「价人維藩」四句，亦呼吸緊醒矣。「宗子」，不該說作各宗之宗子，宗子繼宗，即天子也，故以城歸之。藩、垣、屏、翰，皆爲城而設。「价人」、「大師」、「大邦」、「大宗」，皆所以衛宗子也，下字俱妙。「价人」，所謂元勳碩輔，爲國威重，如一層藩籬然。「師」，即「殷之未喪師」之師，國所與立，惟民是賴，如城之有牆然，

城之所以立也。大邦諸侯，如樹之以爲障蔽者，故曰「維屏」。大宗強族，如垣牆之楨幹然，藉之以爲羽翼者，故曰「維翰」。此四者必懷之以德，方可恃之以安。蓋宗子如城然，無德，則雖有藩、垣、屏、翰，而衆叛親離，其城且壞，而宗子亦孤立矣。故曰無使自喪其輔，致城之壞，以致於獨也，獨斯可畏矣。德即宗子之德，懷即懷諸侯之懷。文從字順，天造地設應如此。

「朋友以譖，不胥以穀」，若照常說，下文「人亦有言」句不甚著力。譖人者，以爲特人受其害耳，不知朋友相讒，不特被讒者受害，連讒人者亦不得善。故人亦有言，退者固窮，即進者亦窮，言必至於俱困也。你今日只顧譖人，豈知將來連自己亦動輒不得乎？此須身經之，方見此詩有味。「民之貪亂，寧爲荼毒」，不是說他荼毒人，言到

得民不堪命，寧不知亂者必死？但忍不過，只得拚死去做。自非萬不獲已，民豈肯輕自犯上作亂以取荼毒乎？

注疏多不可從，然間有好處。「天生蒸民」四句，朱子說：「有耳目便有聰明之則，有父子便有慈孝之則，是乃民所執之常性，故其情無不好此美德者。」本說得好。康成謂物爲性，謂則爲情，言「天生蒸民」，其中實在有箇性。物，如「爲物不二」之物。所謂性，立天下之有也。惟其有此，所以感應於外者，都有箇則。他竟於「物」指出仁義禮智之名，於「則」指出喜怒哀樂之名。惟有「物」，故爲「民之秉彝」；惟有「則」，故未有好而不在此懿德者。某却從康成說。朱子說下四句，用「況」字轉，康成却說天亦好德，所以監周而生山甫，亦覺得更加有味。次節說山甫之德業，三節說山甫之職掌。

「肅肅王命」二句，承「出納王命」；「邦國若否」二句，承「式是百辟」；「既明且哲」四句，承「王躬是保」。自己不能保身，焉能保王躬？「明哲保身」，非如世俗所謂趨利避害也。《孝經》言守富、守貴、保祿位，都說與道德學問是一事，何況保身？「柔茹剛吐」節，發明「邦國若否」二句；「德輶如毛」節，發明保身、事君四句。言我亦儀型圖之而莫能舉，惟仲山甫舉之，山甫能舉德，故能補王之闕也。下二節說祖送，即承「賦政于外」二句。「每懷靡及」說得妙，望其早歸，又照應職掌，無人說他「永懷」，又見山甫身雖在外，乃心罔不在王室，暗結「王躬是保」意，極妙結構。

《常武》「三事就緒」，朱傳說是「三農」，某初以農、工、商說，亦不是。凡經中常用字，都要畫一。朱傳解「擇三有事」，謂是

「三卿」；於「三事大夫」，又云「三公」。論理都該歸之司空、司徒、司馬方是。國家舉事，必須人役，是司徒所掌；必有政令，是司馬所掌；用度百須，皆出於土地，是司空所掌，總離不得此三項。看《牧誓》《立政》《周官》諸篇可見。當時出兵，言今日不須再留，不須再處，凡國家之事，職在司徒、司馬、司空者，已俱就緒，何須再留處而不行耶？冢宰輔養君德，統百官，宗伯掌禮樂，此時用不著，故只舉「三事」。

《常武》一詩，說盡兵法之要。當時徐方罪浮於楚，自穆王時首先僭號，宣王以其控制江、淮，逼迫青、兗，所以謀之者不可草草。先命樊侯築城於齊，防其北突，命召穆公平淮南之夷，及于江、漢，剪其羽翼，然後自將以伐之。戎陣齊整，先聲奪人，止令其畏服而止。「如雷如霆」，妙甚。只是教人

怕，何必將惡人盡數打殺？其疾也如飛翰，其衆也如江、漢，其不可動也如山，其不可禦也如川，其不可絕也縣縣然，其不可亂也翼翼然。令人不可知，又令人不可勝。千古行兵有加于此者否？所以五經果讀得精細，世間事未有不備者。經都是教人學做事的樣子，沒有空語。

《思文》以上，皆大祭祀之詩，「后稷配天」，更是大典，故在後。《臣工》《噫嘻》皆祀先農之詩。《振鷺》，初立學宮，祭瞽宗之詩，與《豐年》《有瞽》《潛》三篇，皆小祭祀之詩，故彙在一處。《雝》《載見》《有客》，皆助祭詩，亦彙在一處。《大武》，乃舞之樂，故居末。篇次一絲不亂。《大雅》中，因陳戒而及先公、先王者，亦爲受釐所歌，當即歌於舞人之時。《生民》，是言后稷，亦特居後。下燕父兄，賓尸贈答之詩，都彙在一



處。《公劉》不在七廟之內，又非配天之祖，而其功實大，故又存在後。《泂酌》《卷阿》，召公陳戒之詩，中未說及先公、先王，不歌于受釐之時，故又在後。其篇次亦一毫不亂。

《烈文》之詩，朱子以爲獻助祭，諸侯之樂歌，以此之「辟公」，與《雍》之「辟公」例看也。上祀先公以天子之禮，先公亦稱公，「烈文」二字，豈諸侯所敢當？而「錫茲祉福，惠我無疆，子孫保之」，亦非對諸侯之辭。「無競維人，四方其訓之；不顯維德，百辟其刑之」，諸侯尤不敢當也。此爲合祭先公、先王之樂章。太王、文、武以及成、康，各有祭之之詩，禘尤大祭，豈得無詩？

《烈文》爲禘祭之詩，看第二章尤明。先公有邦而已，至太王、王季、文王，而其功始崇。武王念之，因而易侯爲王，故曰「繼

序其皇之」。先公尊於先王，故從「辟公」敘起。功德在人，前王爲盛，故結之曰「前王不忘」，於立言之體亦極稱。清植。

《天作高山》，乃文王祔廟之詩。問：「《昊天有成命》，亦是成王祔廟，《執競》是康王祔廟之詩否？」曰：「然。只武王祔廟無詩，想是易侯而王，禮文與他廟異。」鍾旺。

《詩》之語氣，不可不體會。「我將我享，維羊維牛，維天其右之」。「右」是上，尊之也。「其」字，是不敢必之辭。惟「儀式刑文王之典，日靖四方」，則「伊嘏文王，既右饗之」矣。用一「既」字，便有尊天親祖之意。文王饗，則天亦饗之矣，然不敢恃也，故下復言「畏天之威」，見得文王亦畏天也。《文王》之詩，言「上天之載，無聲無臭」，惟取法于文王，則萬邦作而信之。此處只言「畏天之威」。因彼是歌文王之德，此乃配

上帝之樂，其意理及口氣都妙。《時邁》亦然，言天其子我乎哉？亦不敢必也。既而曰，想是天實右序我周，爲諸侯之長矣。但看「薄言震之」，而「莫不震疊」，祭百神，而百神享之，信乎王之爲天下君也。今式序諸侯，偃武修文，信王之可保天命也，語氣道理俱足。

《執競》篇，注疏以爲祀武王之詩，「成、康」皆不說是成王、康王。朱子以爲祭武王、成王、康王之詩，是已。但不及文王，何也？此是始祔康王之主於廟，告於考，故及成王，祔于祖，故及武王。孫祔於祖，有告祔之禮，成王入廟，則告文王矣。

《振鷺》，非「二王之後來助祭」之詩。古者，學宮都在西，故曰「西雝」。謂之「雝」，自是辟雝。此是初立學宮，祭樂祖瞽宗之樂章。「我客」，來學之士也，其容脩

潔，有類於鷺。若以爲「二王之後」，取象亦不類。「在彼無惡」，指客也；「在此無斃」，指君也，所謂「古之人無斃」也。「以永終譽」，所謂「譽髦斯士」也。韓文公做《學宮詩》，便用「振鷺」，亦一証也。

樂有四節，《有瞽》一詩，不過幾句，而四節皆備。「有瞽」，升歌之人也；諸樂器及簫管，笙人之具也；「肅雝和鳴」，先祖是聽，間歌之聲也；到得「永觀厥成」，則合樂時矣。何也？舞亦入，故曰「觀」，緊與上「聽」字相應。成，即「六成」、「九成」之成，樂之終也。經文周密如此。

今人多以朱子不用《詩序》爲疑，據某看來，正恨尚有不盡翻案處耳。如「文王既勤止」，何以見得是大封功臣？論來却是大賚四海，而共明其伐商之意。只涵泳白文，求其語意通順，道理正當，不拘舊說，方

好。「文王既勤止」二句，即《尚書》「我文考文王，克成厥勳，誕膺天命，以撫方夏。大邦畏其力，小邦懷其德，惟九年，大統未集。予小子其承厥志」之意。言文王創造艱難，已有成規，予自當有以成其志。我之爲此，恐人以爲不韙，我周徧思量，不得不出於此。我之往也，惟求天下之安定耳，所以說「無畏！寧爾也，非敵百姓也」，此文王之志也。「時周之命」，言天命在周。「予弗順天，厥罪惟鈞」，「於繹思」，嘆息而謂臣下宜共繹思之。然乎？不然乎？即所謂「上帝臨女，毋貳爾心」。大概是初得天下，大賚四海，而白其意如此。一牽住大封功臣，便齟齬不順。

《賚》與《般》，其名不可忽略。《賚》，自是大賚之詩；《般》，即「遊般」之「般」。武王因般遊至洛邑，見其道里爲天下之中，欲

都之。「陟其高山，墮山喬嶽」，所謂「南望三塗，北望嶽鄙」也；「允猶翕河」，所謂「顧瞻有河」也；「裒時之對」，正是四方來朝，道里均也。自《酌》至《般》，可以定爲東都祭文、武廟之詩，確不可易。「文王騂牛一，武王騂牛一」，則東都但有文、武二廟可知。

「邪」字，古多作「餘」解，《史記》《漢書》尚如此。「思無邪」，恐是言思之周盡而無餘也。觀上「無疆」、「無期」、「無斁」，都是說思之深的意思。《邶》之《北風》，亦作「餘」解。古人曆法拙，閏月必定在十二月，故曰「閏者，歲之餘；虛者，朔虛也」，言冬月將盡，而歲餘亦將終，比北風、雨雪又急矣。但「思無邪」，從來都說是「邪正」之邪，故《詩》所《亦姑依之》，不欲破盡舊解。其實他經說道理學問，至世事人情，容有搜求未盡者，惟《詩》窮盡事物曲折，情僞變幻，無

有遺餘，故曰「思無邪」也。

《春秋》因有三傳，故抵牾處得失互見。  
《詩》自齊、魯、韓氏之說不傳，而毛氏孤行，  
則無以見諸家之異同，而以序爲經矣。自記。

榕村語錄卷之十三終

## 榕村語錄卷之十四

### 三 禮

問：「周家制度是周公手定，孔子却說文王之文，何也？」曰：「想是文王已有成模，所以說『倬彼雲漢，爲章於天』；『丕顯哉！文王謨』。周公守其家學而修之耳。故孔子接文王，周公算在見知裏。」

《周禮》一書幸而存，必有發用之時。漢武帝直謂是戰國黷亂不經之書，其後尊信《周禮》數人皆敗事，所以人益不信。北魏文帝、周武帝、唐太宗略彷彿行之，如均田、府兵之類，皆有其意。文中子之子福

時，記唐太宗欲行周禮，魏鄭公曰：「非君不能行，顧臣無素業耳。」此未必確。縱不精熟，如考起來，何至全無頭緒？欲治天下，斷非此書不可。

《大學》，「大」應讀爲「太」；《小學》，「小」應讀爲「少」。《周禮》「小宗伯」、「小司馬」之類，人皆知讀爲「少」，却不知讀「大宗伯」、「大司馬」等爲「太」。「冢宰」一稱「太宰」，以冢即太也。甚且有稱爲「大家宰」者，益可笑。

《周禮》在朝效天，如妃嬪、世婦、御妻，公卿、大夫、元士，皆用「三」、「九」；在野法地，如井、牧、丘、甸，皆用「八」、「四」；至國中象人，如比、閭、州、黨、軍、伍、師、旅，皆用「伍」。

胡五峰以《周禮》爲劉歆僞作，說太宰豈有管米鹽醢醬之事之理？不知男女飲



食，自外言之，即治國平天下之要；自內言之，即格物致知、誠意正心、修身齊家之要。日用間更有何事！

天者，君也，官猶司也，冢宰所司者，君之事，故曰「天官」。宰者，調和膳羞之名。冢，大也。君德者，萬化之本，而飲食盡道者，又君德之本也。冢宰掌王飲食男女之事，使皆有節度，此體信之道，其爲宰也大矣。君正而推以均四海，不過用水、火、金、木。飲食必時，合男女、頒爵位必當年德，而萬物自育，天地自位。是調和膳羞，其事至小而實大，其義至近而實遠，以此名官，非喻也，深哉！知孔子無閒於禹之心，即得周公立冢宰之意。光坡。

某意：卷龍袞冕、鷩冕、毳冕，亦當如今補子之類，未必全衣繪之。又，絺冕或即葛爲之。大裘，即黑羔裘也，止可冬至祭天

時著，若五月大社，如何著此？鄭康成云：「絺冕著祀社稷。」注疏以絺即《虞書》絺繡之絺，言「繡粉米於衣也」。未知是否。

地者，民也，司徒所司者民之事，故曰「地官」。徒，衆也，即民也。司徒掌乂民之食，擾民之性，所謂盡制度品節之詳，極裁成輔相之道也。光坡。

至德以爲道本，道即藝也，是存心以爲致知之本。敏德以爲行本，敏即敦敏、勤敏之敏，在知上說，是格致以爲誠正修齊之本。孝德以知逆惡，是修己以爲治人之本。逆惡，注謂指在己者，非是。蓋知人之逆惡，由家以及國與天下也。知仁聖義中和中，未發之性也；和，中節之情也。四德皆在其中矣。故後言中和，不復細舉仁義等項。小學先言德行而後及藝者，如「行有餘力，則以學文。」所謂文，不過是習其器數

耳。大學先藝而後德行者，如「博文約禮」、「文行忠信」。所謂藝，則窮理格物之事也。

「土圭之法」一段，鄭注恐理之不可通。

夏至日道人赤道北二十四度，北距嵩高弧背九度餘；夏至日道下直衡岳，晷無影。從嵩高至衡岳，夏至日道圜天之弧背，以弧矢術求弦，得衡岳距地中弦徑約九度餘；從陽城至衡岳，地平鳥道，相去約二千五百里。夫止二千五百里，而一則尺五寸，一則無影。是百六十餘里，景已差一寸矣。則鄭注所云千里而差一寸，恐未然也。又，鄭注謂景短者，中表之南，千里景短一寸；景長者，中表之北，千里景長一寸。如此，則日下無景，當在極南萬五千里之外，而衡岳之遠陽城，不能萬五千里昭昭矣。又言，景夕者，東表日昃，中表景乃中；景朝者，西表日未中，而中表景已中。如此，則極東之

地，日出方及三五尋丈，日景已中；極西之地，日入未及三五尋丈，日景方中。若果地體方平，四際彌天，則信如所云矣。不然，如鷄子裏黃之喻，地在天中，不過成形之大耳。彈丸浮寄，四際距天至遠，四際距天之遠若一也，則去日安能有遠近之殊乎？雖日之出也，極東先見，及其人也，極西先昏，然隨其處，各有曉午昏暮，安知日東者不以吾爲景朝乎？日西者不以吾爲景夕乎？且此尺有五寸，東西直比一帶中，日景皆如是也，何以定其爲東西之中乎？吾謂，日南則景短多暑，謂從此中表而南之地，則當景短之時，盛暑不堪，若今廣州夏時，炎赫倍於他州，蓋景短即夏至，非短於尺有五寸之謂也。日北則景長多寒者，謂從此中表而北之地，則當景長之時，隆寒不堪，若今塞外冬時，凜栗亦倍，蓋景長即冬至，非長

於尺有五寸之謂也。日東則景夕多風者，謂從中表而東之地，<sup>①</sup>則景夕之時多風，蓋東地多水，多水則多風，若吾州午後即海風揚也，風起於夕，故以景夕言之。日西則景朝多陰者，謂從此中表而西之地，則景朝之時多陰，蓋西地多山，多山則雲氣盛，若柳子厚所謂「庸蜀之南，恒雨少日」是也，陰霾於朝，故以景朝言之。如此則寒暑陰風，偏而不和，是未得其所求。天地之所合者，地中與天中氣合也。合則四時交而無多暑、多寒之患，合則風雨會而無多風，合則陰陽和而無多陰。何以定之？以驗寒暑陰風於五土，而知惟此爲不偏也。然特就中國九州而奠其四方之中耳。若論大地之中，當在南戴赤道下之國，則未知其何如也。然則沖和所會，無水旱昆蟲之災，無凶饑妖孽之疾，兆民之衆，含生之類，莫不阜安，是

乃王者之都也。日至之景尺有五寸謂之地中者，非謂必日景尺有五寸乃爲地中，是言地中之處，其景尺有五寸，蓋用以爲標識也。光坡。

鄭康成謂，立八尺之表，惟洛陽、陽城影一尺五寸。每千里差一寸，陽城之北以漸而長，南以漸而短。短至廣州一萬五千里，則表影全無矣。今考洛陽出北極二十三度有奇，廣州出極三十五度，以成數要之，只差十一度。以今所製營造尺量之，每二百里差一度，止得二千二百里。即以古尺二百五十里差一度算之，亦止得二千七百五十里，安得一萬五千里耶？

陳君舉好巧說，謂《孟子》與《周禮》所說百里與五百里，用方算，可以約略扭合；

① 「從」下，據上下文文例似應有「此」字。

只是《周禮》說王畿千里中，容得公侯之國多少，此數必不能扭合。奈何？建都四面必不能勻，朱子辨永嘉之說是矣。但《禹貢》分明說甸、侯、綏、要、荒，禹都冀州，北面亦不能有如許地。此事只好活動說，若必要說得的確，恐反傷鑿。

「九章」二：象也，數也。量法，象也；算法，數也。方田、少廣、商功、勾股，量法也；粟布、差分、均輸、盈朒、方程，算法也。「六書」二：形也，聲也。指事，一在上爲「上」，一在一下爲「下」之類；象形，全圓中有奇爲「日」，半缺中有偶爲「月」之類；會意，人言爲「信」、止戈爲「武」之類。三者皆形也。諧聲，如水可爲「河」、水工爲「江」之類；轉注，如「長」本長短之「長」，轉爲長幼之「長」，「惡」本善惡之「惡」，轉爲好惡之「惡」，「長」本長於吾，「惡」則自可惡之類；

假借，如「必」乃弓帶之謂，因必然聲同，遂取爲必然之用，本非此字，而借爲此字。三者皆聲也。

鄉遂兵多，隱然有強本之意。聖人作事，多少意思都包在內。

鄉遂車制，蓋一族出一兩爲一乘。其三卒，則卒長爲甲士，餘爲步卒。其一卒，則似爲輜重之車也。自記。

朱子疑《周禮》中「以國服爲息」一條，以爲「此能幾何？而云『凡國之財用取具焉』。此錯會了經書之指，「取具」莫重看，即「此能幾何」之意也，不過是國之財用亦有取於此耳。

友言：「荆公保甲非如今之五家相保而已，蓋五家出一甲兵也，所以不能行尤甚。均輸亦斷不可行。如青苗法，令程朱諸君子行之，有何不可？」曰：「天下事大

概如此。不得其人，未有不弊之法。如《周官》一書，但立王畿千里一州之法，他八州置之不問，正是此意。那時王畿之地，有周、召、畢、芮盈於朝，寧，恁甚詳密之法，無不可行。至外諸侯，若強之行，有必不能者，但立一榜樣於此，有能仿而行者，天子未嘗不嘉與之。不然，亦止五年之間，察其土地人民、風俗貞淫、在位賢否而已。這是聖人識大體處。若使九州盡如《周官》，雖聖人有所不能。」

春者，其氣則天地溫厚之氣，其時則陰陽適均之時，<sup>①</sup>中和之極也。宗伯掌禮以教民中，掌樂以教民和，故曰「春官。」光坡。

郊祀天地，聖人說得如見，「維天其右之」，竟似天來享。《周禮·大司樂》：「一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變

而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神」，七變則「天神皆降，可得而禮矣」，八變則「地示皆出，可得而禮矣」，九變則「人鬼可得而禮矣」。道理至此，就到盡頭處了。問：「人鬼何以居後？」曰：「天神地示是現成的。鬼者，歸也。既去了，又要追轉來，豈不難致？天神地示，如目見形、耳聞聲。致人鬼，如記念過的書、已往的事，自有難易。」

問：「以天神、地祇、人鬼三祀所用四聲，謂即上分祀六樂，深得大樂必易之理，可謂神合。然不用商，明見於經，若無射，分祀奏之，於此去之，未有它攷。竊意宗廟之「大簇爲徵」，似複上文「天神」之訛也。請并改「大簇」爲「圓鍾」，何如？」曰：「此

①「適」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。



說殊有理。」光坡。

龜，象也。筮，數也。求象於兆，求數於變，其法不同。體有百二，卦有六四，其道亦異。蓋卜書之亡久矣，學者因莫之見，遂謂卜筮皆出於《易》，而援《易·繫》卜筮、蓍龜之言以證之。考之《春秋》內外傳，先秦古書所舉卜筮之繇，其繫於筮者，皆今《周易》文也。卜繇別爲言語，絕無隻句與《易》相似者，豈可溷乎？愚則以爲：卜書，五行也；筮書，陰陽也。《洪範》曰：「卜五，占用二。」此卜筮之大要也。《春秋傳》：晉「卜救鄭，遇水適火」。而史趙輩皆舉五行尅勝之義占之，卜之略例，於此可見。光坡。

「三夢」，舊注亦分三代，其說無據。且下直云「其經運十，其別九十」，不言「皆」，異於前文。則知「三夢」一法，「致夢」者，有

以致之也。如晝所思爲，夜則成夢，是「致夢」也。「觭」，杜讀爲「奇」。「奇夢」亦思爲所致，而詭異不測。樂廣謂夢有想有因，「致夢」、「觭夢」之謂也。「咸」，感也。「陟」，升也。精神感而上通，與鬼神合其吉凶，以其無心焉，故謂之「咸」也。此三者，足以盡夢之變矣。光坡。

《世說》樂廣說夢，曰「想」、曰「因」。「想」，即日之所爲。「因」，雖非日之所爲，而有所因，不必正像其事，而因此變幻而成。仍應補其一曰「兆」，蓋有全無所因，而吉凶禍福之先見者。《周禮》「三夢」正如此。「致夢」，即「想」也。「觭夢」，即「因」也，偏倚不正，因其類而有旁曲變幻之狀也，曰「咸陟」。「咸」，感也。「陟」，通也。精神上通，而其端先見，即兆也。其後「六夢」，亦當解歸此三類。「正」與「噩」，「咸

陟」之類也；「思」與「寤」，「綺夢」之類也；「喜」與「懼」，「致夢」之類也。如鏡然，有正面照見者，有側旁照見者，有我不見、而門外之形影，鏡已照見者。

「卜師掌開龜之四兆」，舊注「開出其占書」，而以占者，下占人之事也。卜師所掌，在於作龜，而不在于占龜。所謂「開龜」者，蓋若鑿龜之義云耳。「四兆」者，鑿龜之四方。上篇鄭氏云：「春灼後左，夏灼前左，秋灼前右，冬灼後右。」以正此四兆者，為得其實。光坡。

「揚火以作龜，致其墨。」墨者，墨其將灼之處而灼之，以致其兆也。《書》曰：「惟洛食。」蓋食墨之謂。卜有龜焦者，有不食墨者，皆不待兆成而知其凶也。夫墨，水也。焦契，火也。火過而陽則焦矣，水過而陰則不食矣。光坡。

龜卜之法不傳，今以《周官》《書經》注疏湊合想之，粗可言者。大概龜之體猶筮之卦，龜之兆猶筮之爻，龜之頌，猶筮之詞。卦有六，卜僅三：一，五；二，廿五；三，一百廿五。五，五行也；廿五，五五也；一百廿五，五其廿五也。內除三同，如 waters 又水，火火又火之類，則去五行之純者，只得一百廿也。其頌千有二百者，如「火珠林」法，每一有甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸日起，故有一千二百也。此某臆度之說。龜灼視其紋與其煙，紋曲者水，直者火，左斜者木，右斜者金，橫者土；烟之蒙者為木，直上者為火，交互者為水，斷續者為金，成片者為土。荆乃灼龜之木，「爰契我龜」，「契」應從「鍤」，竟是鐵鑽。用明火，未開視卜詞而即以爲「襲吉」者，蓋方灼而龜即火起，謂之焦。龜版上有墨塗之，墨乾謂之食

墨；若不乾，鑽火而滅，謂之不食墨。皆陰陽不合，大凶也，即不卜。若三卜總無焦、不食墨之狀，即謂之「襲吉」。夫《易》論奇偶陰陽，卜論五行生剋。至京房則以卜攬入筮，<sup>①</sup>而以甲乙等日占之，以青龍爲木，白虎爲金，朱雀爲火，玄武爲水，而以勾陳騰蛇爲土，以合六畫，是謂「火珠林」，則古法淆亂矣。古人最重筮，所謂「筮短龜長」者，筮分陰陽，尚渾淪些，至卜分五行，則細微極矣。然五行一陰陽也，未可遽分優劣。龜卜至漢文帝時尚用之，其後遂不見用，亦由孔子贊《周易》後而龜遂詘。

古者占夢必參以天地陰陽，謂人感天地、陰陽之氣，於是乎有動於機，而形於夢。夫天地之會，陰陽之氣，變化於四時，不可睹也，故察之乎日月星辰，而象見矣。如《春秋傳》所載趙簡子事。又《史記》：宋元

王夢一丈夫，延頸而長頭，衣玄繡之衣而乘輜車，曰：「我爲江使於河，而幕網當吾路，豫且得我，我不能去。王有德義，故來告訴。」召博士衛平問之，平乃援式而起，仰天而視月之光，觀斗所指，定日處鄉。四維已定，八卦相望，視其吉凶，介蟲先見。乃對元王曰：「今時壬子，宿在牽牛，河水大會，鬼神相謀。漢正南北，江河固期，南風新至，江使先來。白雲擁漢，萬物盡留。斗柄指日，使者當囚。玄服輜車，其名爲龜。王急使人問而求之。」此皆以日月星辰占夢之法也。「噩」，謂所夢可驚愕。此六夢者，「致夢」、「奇夢」、「咸陟」皆有焉。問王之夢而「獻其吉」者，則凶者在所修省可知。光坡。

① 「筮」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

《周禮》「墓人」爲墓祭之尸，<sup>①</sup>恐是祭土神，非祭墓中之人。自記。

「屋誅」者，所謂「織剗於甸人」也，蓋公族不刑之於市耳。謂是門誅，大非。

《尚書》「伯禹作司空」，而後契爲司徒，是唐虞之官也。《王制》：司空度地居民，而後司徒修禮明教，是夏殷之官也。《洪範》「四曰司空，五曰司徒」，殷官又其著者。帝王皆首司空，而周公獨後之何？蓋與《易》以艮成終、成始義合也。是故，冢宰掌天，司徒掌地，兼總條貫，是二官者包乎上下。此外，春夏秋冬，各司一事。宗伯以禮樂教，而實由司空之富邦國、生萬民，而後教化行。則自冬而春，貞下起元之義也。禮以節之，樂以和之，政以行之，刑以防之，極其效，不過欲老有所終，幼有所長，黎民不饑不寒，矜寡孤獨廢疾者有養而已。則

春生、夏長、秋收以至冬藏之義也。以此爲終，而實王道之始；以此爲始，而要其成何以加茲？深哉！周公之意，豈有異於堯、舜、禹、湯之心乎？光坡。

《考工記》文字最妙，豈劉歆所能到？人不信《周禮》，遂將此書推與劉歆。近如閻百詩、黃梨洲輩並將《周禮》亦推與劉歆。卑《周禮》失其平，不覺尊劉歆過其分矣！

古者做車，有輿人，有輪人，各耑其事。輪最重，古輪最圓，外邊皆圓脊，行地不滯。今不圓而外廓，著地之木皆平方，又用鐵，皆岨崕不平，故不穩貼。古一車四馬，然既云「脫驂」，則三馬亦可。又「良馬五之」，則五馬亦可。

西洋人不可謂之奇技淫巧，蓋皆有用

① 「墓人」，《周禮·春官》作「冢人」。

之物，如儀器、佩觿、自鳴鐘之類。《易經》自庖犧沒，神農作，神農沒，堯舜作，張大其詞，却說及作舟車、耒耜、杵臼、弧矢之類，可見工之利用極大。《周官》一本《考工記》，全說車，《輔人》一篇尤要緊。<sup>①</sup>定九先生云：「《中庸》說九經，必言『來百工』，而車尤難工。車中唯輪最妙，其行地者無多而輕利。」○以上《周禮》。

周樂是四節：一，升歌三終，堂上人歌《鹿鳴》《四牡》《皇皇者華》，用琴瑟和之，無他聲；二，笙入三終，堂下笙《南陔》《白華》《華黍》，亦無他聲；三，間歌三終，堂上歌《魚麗》畢，堂下笙《由庚》，又堂上歌《嘉魚》畢，堂下笙《崇丘》，又堂上歌《有臺》畢，堂下笙《由儀》；四，合樂三終，堂上歌《關雎》《葛覃》《卷耳》，堂下笙《鵲巢》《采芣》《采蘋》，衆樂器齊作，舞亦在此時，而樂終矣。

《書》「戛擊鳴球」一節，恰是如此。「以詠」，是升歌，「下管」，是笙入，「笙、鏞以間」，是間歌。笙，笙鐘、笙磬也，與笙相合者。鏞，鏞鐘、鏞磬也，與人聲相合者。《簫韶》九成「是合樂，簫，乃舞者所執，與箛同。問：「王方麓《尚書日記》亦如此說。」曰：「正賴此心此理之同。某節分《原道》，以爲獨見，張長史與某同。解《離騷》『求女』爲求賢，以爲獨見，而方靈皋與某同。」

問：「古樂舞在何時？」曰：「其在合樂時乎？」問：「合樂時，《鵲巢》《采芣》《采蘋》皆有詞，亦可入笙耶？」曰：「可。但看如今之琴，無詞者固多，然有詞者何嘗不可彈？」問：「作樂時用律否？」曰：「不用。律以制樂器者，所謂『王府則有』也。『律和

① 「輔人」，疑爲「輪人」，《考工記》有「輪人」，無「輔人」。



聲』，亦是推本言之。如製鍾，要中黃鍾之律，即取黃鍾之管以驗其聲。十二律皆然。」問：「八音要合十二律，每音皆有十二器乎？抑一音一器，即可備十二律之聲乎？」曰：「革木二者如何合十二律？惟鐘磬備十二律之聲，故樂以金石爲宗。絲即一器中可備十二律，竹匏一器中亦略備，土便不能。革木不過用以節之止之耳。」問：「堂上升歌固用金石矣，不知亦用鼓否？」曰：「用。如今之唱曲板也。如何不用？」問：「升歌之瞽者是幾人？」曰：「二人。」

升歌、笙入、間歌、合樂，四節皆三終，是卿大夫樂，不知天子、諸侯如何？只是以《鹿鳴》《四牡》《皇華》，《文王》《大明》《綿》，《清廟》《維天》《維清》，皆三詩觀之，恐亦三終也。大都卿大夫笙入用笙，天子、

諸侯則用管，故《詩》曰「嘒嘒管聲」，《書》曰「下管鼗鼓」，而享禮曰「下管象舞」，燕禮曰「下管新宮」也。升歌，只有人聲、琴瑟，以鐘磬節之，而他音皆止。笙入，只有笙音，以鐘磬節之，而他音亦止。天子、諸侯於笙入時用管，至間歌、合樂，則仍用笙，不用管。

問：「升歌、笙入、間歌，都有《詩》章名目，至合樂時舞，不知所舞何詩？」曰：「經無明文。既云合樂《關雎》《葛覃》《卷耳》《鵲巢》《采蘋》《采芣》，想舞亦應舞此。」

伯叔自期而下，便至小功，無大功，朱子以爲《開元禮》之誤，非也。喪以期斷，父斬衰三年，祖期年，皆加隆之服，惟祖加隆爲期，故同祖之伯叔亦期。若同曾祖之伯叔，則本服原止宜五月。自祖至高祖皆直上，直上者皆齊衰，但月數不同，不得稱爲

總功。伯叔皆旁列，旁列者，依大功、小功、總麻而爲服。平常人服十五升布，次而總麻，次而小功，次而大功，次而齊、斬。八十縷爲一升，以經言也。

古人衣服，吉凶不分顏色，而分粗細。總麻與錫衰，與常服一樣，皆十五升。錫衰、總麻，練麻漚洗也。而不練布。常人所  
用，未織布之先練麻，既織布之後又練布，總欲其熟而白也。

北首、南首。死者稱首不稱面。若稱面，是脚對人，故不可也。自記。

揖，即肅拜。《春秋傳》「敢肅使者」。自記。○以上《儀禮》。

聖人說「疑思問」，如何《禮記》又說「疑事毋質」？蓋謂必不能知之事，如四海之外，存而不論者耳。舉之以質，是有意窮人也。「客絮羹，主人辭不能亨。客歆醢，主

人辭以寡」。若主人如是爲辭，豈不是羞客？意此二句，是解上文，恐主人愧不能亨及寡也。古人文字簡，「辭」字是解作「避」字。

子夏、子游以文學稱，其爲文簡練琢磨，調法俱備。子夏《儀禮傳》，高似公、穀，有力量。公、穀皆其門人。子游文雖不可考，以子夏度之，亦可想見。又《檀弓》篇中多有推尊子游處，以爲子游之徒，理或然也。《檀弓》文有姿致，子夏比之，又覺簡質而勁。此便是南北文字分派之始。

古人尚左，兵事喪事始尚右。「東嚮西嚮，以南方爲上」，「南嚮北嚮，以西方爲上」，此二句難說。古人先祭於室，則拜者西嚮，自以南方爲上；及祭於堂，則拜者北嚮，自以西方爲上，皆尚左也。東嚮南嚮，並無此行禮之處，或者太祖在室，東嚮矣，

而行禮者西嚮，則以南方爲上；太祖在堂，南嚮矣，而行禮者北嚮，則以西方爲上。或問：「古人若盡尚左，則楚人尚左，襟皆左，又似單爲楚人所尚。」曰：「是言軍事應尚右，而楚人仍尚左也。夫子有姊之喪，『拱而尚右』。可見喪事亦尚右。」

朱子謂申生當辨而走。申生所處，雖未必合於中庸，但不害其爲孝子。此不須論。

曾子易簣。此本小事，不過人送一席，等閒鋪著，有人說此是大夫之席，曾子即易之。臨死時如此，可見聖賢學問精密。如平時有人說，自然亦如此。朱子所謂「不欲爲已甚，而黽勉以受其賜，至死生之際則又有異」者，乃因問者支離，朱子隨所問必辨到是處耳。看書似此類，不必多著語言。

《王制》當是殷制，故其通篇次敘，恰與

《洪範》「八政」相符。想禹當年錫洛敘疇之後，一切規模制度都從此出，所以《禹貢》中山川田賦數皆用九。殷人承之，因於夏禮，所謂「續禹舊服」者也，則夏制疑亦倣此。直至文王演《易》，畫出《後天圖》來，其後周家六官遂從天地四時起義，非復「八政」四司空、五司徒、六司寇之序矣。然賓、師二者，《洪範》次於後，而《王制》居前。《王制》所以定立國規模，非《洪範》立教垂訓之比，賓、師乃國事之尤大者，故先之。清植。

每嘗以爲古人四術之教，比之今人經史之學，工夫較省，今思之不然。禮、樂二者，條件正多。「不學操縵，不能安絃。」先要將正樂學會了，又要將九夷、八蠻、琵琶、箏篴之類，無所不學，然後能安絃。「不學博依，不能安詩。」先要將正詩學會了，又要將秦、楚、趙、代之歌、民謠、巷謳，無所不

曉，然後能安詩。「不學雜服，不能安禮。」要先將正禮學過，又要將一言一動、猥雜瑣碎節目之詳，無所不習，然後安禮。「不興其藝，不能樂學。」學固要志道、據德、依仁，能是矣，又要游藝。如此條目節次，終身固有不能盡者。所謂安者，不曾經過，未免疑惑。如人走路，已知正道，若不將旁路歧徑皆曾走過，有人言從某路走又比大路好些，心裏未免疑惑。唯走過了，纔知他或險僻、或迂曲，不若正路之坦易。如在道上趕賊，正路趕不上，就知道他定從那一條小路上去了，不然不知也。

日星從天而屬陽，四時，日星所經也。山川從地而屬陰，五行，山川所主也。然五行之氣實上播乎四時之間，如雷、風、雲、雨、霜、露之感遇聚散，無非山川所鬱。五行之精，地所載之神氣。然皆應天之時，與

之同流，故天雖有春夏秋冬之四時，而所以化生萬物者，亦不離乎風雨霜露而已。夫五行播於四時，是天地陰陽之和合也。<sup>①</sup>和合，故月生焉。陰精陽氣會於太虛而成象，生之謂也。古今說者，皆謂月在天星日之下，而居地之上，其去地也最近。是月在天地之中，而所以調和斟酌乎陰陽者。故曰：「月以爲量」也。其盈也三五，以受陽之施；其闕也三五，以毓陰之孕。光坡。

「天秉陽」一段，是聖人極至之論。朱子以「和而後月生」句爲疑，謂難道陰陽不和，月便不生？然考《堯典》「四仲」，亦只說日星不說月，後面纔說「以閏月定四時成歲」，便是將月另說。歷法至近來西洋人愈講得精密，但他只講得歷法，不知歷理，如

① 「陽」，原作「陰」，今據四庫本、全書本改。

何比得「天地以爲本」、「四時以爲柄」、「日星以爲紀」、「月以爲量，鬼神以爲徒」幾句說得精？「月」字亦不與「日星」同說，此皆聖賢實實知道，故如此的確說出。《洪範》：「星有好風，星有好雨。日月之行，則有冬有夏。月之從星，則以風雨。」蔡傳皆作比喻言。其實此數句，班孟堅說得好。班云：「日爲寒溫，月爲風雨。人事變於下，天道應於上。」故云：「日月之行，則有冬有夏。月之從星，則以風雨。」星有好風、好雨，亦有好燠、好寒者，「日永星火」，非燠乎？「日短星昴」，非寒乎？下文冬、夏，即燠、寒也。蔡傳以四「有」字相配，而以「月之從星」二句另說，故差。班孟堅以星「好風」、「好雨」另說，而以下文兩「則」字相配，便明白的確。寒溫皆日主之。風雨從地起，故月主之。但看潮汐全應月，蛤蚌之

類，皆以月之盈虧爲肥瘦。海中颶風起，定在六月十二，却不應節氣。只是孟堅尚不細膩，「有冬」「有夏」，如何嵌一「月」字在內？<sup>①</sup>蓋寒燠雖因日之遠近，而月亦有分。月去人最近，如冰輪在頭頂上，故日北陸則殺其暑，南陸則益其寒。所以不單言日行，至風雨則全是月主之。問：「『人事變於下，天道應於上。』二句何所指？」曰：「此本言庶徵也。日月之行，經歷星之好寒者則爲冬，倘當寒而燠，是必人事之變。日月之行經歷星之好燠者則爲夏，倘當燠而寒，又必人事之變。月從星之好風者，當風而不風，與不當風而風；從星之好雨者，當雨而不雨，與不當雨而雨，亦皆人事之變。上言雨、暘、寒、燠、風，此言冬即寒，夏即燠，

①「一」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。



風雨即上風雨。不言暘者，不風雨則皆暘，不必說也。月在天地陰陽之間，所以說『和而後月生』。說他在天，他去地極近，全管

地下的事；說他在地，他又與日星爲類，而名『三光』。說他是陽，他却體質全是魄，說他是陰，他却受日之光，亦能久照。『三五而盈』，從陽也；『三五而闕』，從陰也。」問：

「如何是『月以爲量』？」曰：「『以閏月定四時成歲』，以此爲度量。日大暑熱，他以冷氣節宣之；夜至幽，他受陽光照臨之，亦爲之劑量也。」問：「如何是『鬼神以爲徒』？」

曰：「如《易》中水、火、山、澤、雷、風，皆是天之材料，各有職掌。然使各各不相照顧，豈復成天地？惟中間有帝爲之主宰，便都聯成一箇。所以水火相濟，山澤通氣，屈伸往來，變化流行，皆鬼神也。如國家六曹各有經管，總是替人主辦事。如耳、目、鼻、

口、手、足，都是人之材料，然有心在，衆皆稟令，便聯成一箇，去此便不成物事。故曰『鬼神以爲徒』。」

「天秉陽」一段極精。以陽屬天，日星從之；陰屬地，曰「竅於山川」，則風雨從之。故十里不同雨，百里不同雷，千里不同風，地之爲也。金、木、水、火、土雖皆從地，然質具於地而氣行於天，故曰「播於四時」。問：「『和而後月生』，不似先有日星而後有月乎？」曰：「却不可如此說。特語勢自然如此耳。」

《樂記》「人生而靜」一段，真是千聖傳心之要典，與虞廷十六字同。「人心」、「道心」四字，渾含精微，「天理」、「人欲」四字，刻畫透露。自記。

七情不如言喜怒哀樂分屬四時整齊，細思之，亦有理。「喜」，木，「怒」，金，「愛」，

火，「惡」，水，各配一行。土有兩，「欲」在季夏，「懼」在季冬。水亦有兩，「惡」與「哀」也。自記。

惟不忍其忽然而散也，故祭之明日有「繹」，今人甫祭畢而誠意怠散，不知此理故也。自記。

自漢以來相沿說，諸侯不得祭始祖，大夫不得祭高祖，至程子毅然反之，以爲此古禮之散失也，聖人却不如此。走獸知母而不知父，飛鳥知父母而不知祖，人之所以異於禽獸者，此也。喪祭，一也，服制五服，而祭不得及四代，於情理不順。所謂「天子七廟，諸侯五，大夫三」，「適士二」，「官師一」者，廟數不同耳。自大夫以下，合併祖考之位於三廟、二廟、一廟而祭之，非一主占一廟，而不及祖、曾、高及始祖也。其等級隆殺，以廟制、品物分尊卑貴賤耳。卑賤亦人

也，獨禁之不得親其祖，此豈所以令民德歸厚之道？此語大有識見。所以司馬溫公稱其有制禮樂之才，不誣也。朱子亦如此說。若謂大夫便無太祖，《詩經》何以有「南仲太祖」之稱？朱子先依程子行禮，後復心歉，又止祭四代。然細思程子之說，可從。若庶民之家，即茅屋祭其始祖，固自無害於禮法也。

深衣之制，上衣下連裳，邪幅殺縫，蓋省裳也。古時衣短不掩裳，故朝衣與裳相接處有帶，以蔽而聯之。朱子曰：「祭服謂『黻』，朝服謂『韠』。」至明武宗時，蔡虛齋爲江右提學，朝寧王，他官皆著帶，虛齋獨不帶，曰：「不可與朝天子同也。」帶，即黻與韠也。古人內著衷衣甚長，外裳、外黼、外朝衣甚短，顯帶與裳也。

「上已」非「上巳」。或謂近代有稱地支

者，不知上丁、上辛、上己，皆是天干取柔日。惟爲天干，故一月之內各有上中下。若地支，則上中下間有不備者矣。

《禮記》陳澧注，不如鄭康成遠甚。<sup>①</sup>鄭是將全部書讀熟，前後有照應。陳注後忘前、前忘後，都相碍。《禮記注疏》最好。○以上《禮記》。

榕村語錄卷之十四終

① 「康」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

## 榕村語錄卷之十五

### 春秋一

古史書事，月日而已，無以時者，惟魯之舊史名《春秋》。意者，魯史記事以時歟？自記。

聖人刪述六經，都是一以貫之。《春秋》，游、夏不能贊一詞，直是聖人胸中權衡，絲毫不差。游、夏等下筆便恐不能不錯，奈何？

觀「筆則筆，削則削，游、夏不能贊一詞」，則知贊《易》，定《禮》《樂》，游、夏尚能爲助。至《春秋》，門弟子以爲可存者，夫子

却去之；以爲可去者，却存之。裁決精到，非游、夏所能與。

孔子作《春秋》，一筆寫成。所謂「筆則筆，削則削」，兩「則」字見他快。人情天理，歷代禮文，明白精熟，不假思索。聖人用功却在《大易》，看「韋編三絕」可見。

《春秋》最是難看，無一點文采，不過幾箇字眼，顛倒用得確，便使萬世之大經大法燦然具備。微而顯，顯而微，一歸義理之精，無非自然之則。

一部《春秋》，不過幾個字換來換去，數之可了。這幾個字，忽如此用，忽不如此用，忽用，忽不用，參互錯綜，遂千變萬化，曲曲折折，精義入神，不可思議。又至穩至當，極合人情。即以此盡天下之事，類萬物之情，通性命之理。

《論語》有十數章便是《春秋》義例。如

「八佾」、「雍徹」、「陳恒司敗」<sup>①</sup>、「崔子、子文」、「冉子退朝」、「正名」、「爲衛君」之類，不獨大義朗然，即詞語輕重婉直之間，都是義例。如臧文仲竊位，舉其大；微生高不直，舉其小，皆是。別的經書，都是據理而談，待人以事實之。此經却是現在日用間事，立朝理家，往來酬酢，大經大法，微文小節，經權常變，一舉一動，一名一號，無不本之天理，合乎人情，直是人生要緊切務，斯須不可離者。

孟子曰：「晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」學者緣是，謂夫子周游諸侯之邦，采其國史而作《春秋》，誤也。如果夫子參采《乘》《檮杌》之文而修《春秋》，楚文以上，晉獻以前，剪并諸姬，滅翼作晉，其事甚章，夫子何用隱之而沒其本乎？荆於莘之役

始書，始通也。晉、秦以暨吳、越，凡其人經之先後皆然。推此，則有赴告而後有書，舊史有書而後《春秋》有筆。不以他史益國史，故事有沿故而遺；其以聞見覈所因，故事又有革舊而審且信也。自記。

《春秋》一書，直是人生不可須臾離者。凡說夫子竟操二百四十二年南面之權，是非褒貶，怎生峻厲，都是膜外話。夫子不過是該稱君，該稱臣，還你個本分便是，所以說「必也正名」。當時禮法蕩盡，冠履倒置，聖人不別作一書，即用現成魯史，爲之筆削。君君臣臣，父父子子，各止其所，各得其安。不過不肯一毫苟且假借而已。吾輩作文章，第一件是不要捏造粉飾，有一句說

① 「恒」，疑衍。《論語》無「陳恒司敗」章，《述而》有「陳司敗問」章。



一句。稱乎其人與事，凡稱謂、官爵、名字、年月之類，無一不停當，便是一篇好文字。

《春秋》字字皆經稱量，又義精仁熟，恰當事理。字面上下增減，變不變，稱名辨物，俱是化工。如陳司敗問昭公知禮，曰「知禮」，爲尊者諱也。及司敗指出娶同姓，輒自引過，所謂：「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」娶同姓爲非禮，固昭然不沒，而臣子之分亦得，此便是《春秋》義例。又如唐平淮西，前後四年工夫，而韓文公作碑略之，似今日發兵明日即捷者。及後，又有詳敘日月處。淮、蔡內地，聚天下之力，四年而後克之，作文者尚鋪張揚厲，豈不辱國？此等處直學《書經》不書年月體，一跳便跳過許多年、許多事去，其義則出自《春秋》。

史書惟《春秋》當法。年下書時，時下書月，月下書日。有以兩日赴者，則書兩

日；有災眚經幾日者，則書某月；有無關輕重者，則不書日。

古書於字句間不能無錯，惟六經無錯處。《春秋》于本文錯者仍之，却無奈他何。孔子于子陽曰：「吾知之，此公子陽生也。」子貢云：「既知之，何不改之？」子曰：「如不知何？」孔子問人，如「何以報德」及「如不知何」，都令人不能答。溫公作《通鑑》自以爲得《春秋》之遺，而其中不合者無數。如生前即稱謚，此最不可。《春秋》未經筆削，想亦是如此。邾儀父與隱公盟時，未有爵也；至齊桓公請於王而命之，始稱子。如何於未有爵之先即以爵稱之？書曰邾儀父，稱其名，得其正矣。問：「春秋若無傳，不幾廢乎？」曰：「惡！是何言也？二百餘年事，不曉得何妨！如今何曾曉得五帝以前事？聖人存其大經大法，以扶世

翼教，事蹟固不足論。」

有言某治《春秋》於比例上差有工夫。曰：「此最要緊。豈止《春秋》？凡經書皆然。同中之異，異中之同，不是相比，則道理不能見得確實。況比事屬詞，《春秋》之教乎？聖人文章，隨處不同。褒與貶不同矣，貶之中亦自不同。有貶至十分者，有九分幾釐者。又不是特意做文章，恰是事理應如此。所以說《春秋》王道之權衡，是秤量過的，絲毫不差。如今說昌黎文爲六經之文，其道理如何比得六經？而作文之法，却有六經之意。字不虛下，言有倫次，惟六經爲然。文章要得此意，有當多說者，有當少說者，有當刪去不說者，其前後次第，都要安排妥當，最是要緊。」

胡文定解《春秋》，豈爲無功？只是說夫子那樣嚴刻利害，却不然。看來純是一

片忠厚之心，有一絲合於善，便獎許之恐後，其仁愛至矣。至「托之空言，不如見之行事之深切著明」，皆說作聖人託南面之權，爲見之行事，非也。謂他書託之空言，不若《春秋》皆是列國實事，有可考証，功罪易見，義理易明耳。《史記》《易》本隱以之顯，《春秋》推見至隱，說者謂《春秋》由事蹟上推見人之心曲，所謂「誅心」，其實非也。「見」字讀「現」，與上「顯」字同。《易》言造化幽微之故，以至於人事；《春秋》則由事蹟之顯著，而至於精微。句法少一「以」字，不與上對耳。見，即所謂「見之行事」也。陶元亮云：「矻矻魯中叟，彌縫使其淳。」此老學識殊未易到。四書、五經，聖人總欲挽世風之澆漓而還之淳也。

友言：「馮定遠先生云：『人熟讀了《春秋》，自能做古文。』此言必有來歷。」曰：

「某平生即有此論。無論大經大法，即年月、稱謂、序次、體裁，不知《春秋》，下筆便錯。」

《左傳》隱公在，公子翬便稱隱公；《史記》武帝在，便稱武帝。極有名史尚如此。試看字字著落，一毫不差，一毫不假借，除《春秋》更無有二。

朱子自謂此生不敢向《春秋》問津。門人問：「何處不能了然？」朱子曰：「即開頭一句『春王正月』，便不了然。」是絕妙點醒人機鋒。其實《春秋》明白得「春王正月」，便都明白了。《中庸》明白得「天命之謂性」，《大學》明白得「在明明德」，《論語》明白得「學而時習之」，《孟子》明白得「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，全部便可豁然。《易》之「元亨利貞」，《禮》之「毋不敬」，亦然。

人起於寅，物生於春。春者，蠢也，言萬物蠢然生動也。若十一月，木凋草枯，謂之發生，可乎？《春秋》書「春王正月」，便見得天序不因王制而改。若是尊王，何不書「王春正月」乎？《堯典》劈頭說「欽若昊天」、「敬授人時」，可知必以興作人事起頭為歲首方妥。夫子「行夏之時」，乃是祖述堯舜。

問：「周公如何不用夏正，而用周正？」曰：「聖人學問，雖無有二，然各人亦似各有得力處。周家學問，都似在建子著意。文王《後天圖》，用處在震，而發端則在乾。」

隱無正者，二年以後無正月也；桓無王者，十八年之中，十四年不書王也。正者，諸侯所稟於王；王者，正諸侯者也。下不稟則無正，上不正則無王。桓弑其君，王

不討焉，而生死恩逮，是之謂不正而無王；隱終其位，王命四至，而朝聘奔會無一者，是之謂不稟而無正。然則他君異於此歟？曰：一經之始，於二君見義焉耳。《春秋》書法，見義者，義明則止，其餘以常書。自記。

春秋之初，猶以取邑爲重，故隱四年莒取牟婁，桓十四年宋取牛首，皆書。而後則不書。非《春秋》以爲常事而不書，乃諸侯以爲常事而不告耳。自記。

卒稱其本爵，葬從其僭號。却有兩說：一世情，一道理。世情者，其國來訃，稱其僭號，我因其訃而記之于我史冊中，則我爲政。我爲政，則何必依其僭？直云某爵而已。至葬，則我往其國而會其葬，以彼爲主，吾非天王，安得入其國對其臣子而貶其君父？殊無賓主之禮。《公羊》所謂「卒從正，葬從主人」也。以道理言，先正其罪，

後紀其實。不書本爵，何以見其實？不著僭號，何以見其僭？前之義例已明，而後隨其常稱，兩相印證，所謂「微而顯」也。此竟是《春秋》一通例。如弑君之公子，先皆削去屬籍以著其惡，義例明矣。至慶父之後，皆稱公子而不削，亦是此例。見得弑君者竟公子也，則無父無君之罪更甚矣。如吳、楚先書國，後書爵，亦是此例。先儒以爲進之，非也。惟吳、楚之喪，止於其來訃時書其本爵而已，至葬，雖魯君或在，亦不書。蓋葬雖從主人，而斷不可書曰某王，故寧闕之。

近看《春秋》，見得一片天理人情，只苦來日有限，未能卒業。其中義例紛然，變化錯出，思之皆有妙義。如亂臣賊子，初則削其籍，稱其名，後乃稱其爵，或稱其國，或稱某國人，或稱盜。蓋初則疾惡之至，絕之非

其臣子也。既乃並存其爵，若曰此爲某某官，爲其世子，而至爲此事也。史官如董狐、南史者甚少，焉能皆死其官？使弑君之賊，皆如趙盾、崔杼之不能逃其罪，史官既不能死其職，則弑君之賊必秉國鈞，安肯以己行弑訃於諸侯？勢必另舉一人以實之。如魏高貴鄉公之事，司馬昭問陳泰曰：「今日之事，何以處我？」陳泰曰：「惟殺賈充，稍可以謝天下。」昭問其次。曰：「泰言有進于此者，不知其次。」論首惡則昭也，乃誅行刺之成濟而歸獄焉。朱子灼知確見，故書曰：「魏司馬昭弑其主髦。」假使考之不確，既不能無所証據，而以大惡加人，若書其歸獄之人，却令首謀者漏網，後世將竟不知其爲某某也。夫子于此等，則書曰某國，罪其大臣也；曰某國人，則與謀者多也；曰盜，宦官宮妾之類，不足齒數

也。不書其名，一以見闕疑之意，一以使後之人不知所主名而推求之，則其人亦不能以歸獄於他人而卸其罪。此等義例，信非聖人不能創。若《綱目》，則大賢之書，成例一定，依此書之，不敢屢變矣。晉《乘》相傳前代尚有見者，其書河陽事，竟曰「周襄王出會晉文公」，是誠何語？夫子改曰「天王狩于河陽」，何等嚴正。

稱國人以弑，傳云：「罪累上也。」此義大不穩。《春秋》中，諸侯之有罪者，莫過于三靈：楚靈、晉靈、陳靈，未嘗書人也，此是大義例。蓋其人當權秉政，或訃不以實；或自己欲掩其罪，而亂指一人以代其辜；或重賂一人以抵其罪。我國何得依之以蔽其奸？然史之闕文，孔子所謹，即明明知爲某人，亦不便竟以其人實之，故作不結之案，曰某國有人弑君，隱然屬之其人。其人



時自驚心，後人又將究其人以實之。如有賊犯拏不到，他亂推一人，或買一人來抵罪，官府不肯與他結案，寧可懸以待捕，令他終身不敢出頭露面。所以不學《春秋》，無以斷事。《春秋》乃刑書也。今之懸案，即是此例。

論人止就其事蹟，不必鉤深索隱。鉤棘得之，未必不差。如用刑，寧失出，毋失人也。孔子論人以及《春秋》書法，皆是如此。《春秋》如今日檔案則例一般，凡大事須查案定擬。韓文公云：「《春秋》書王法，不誅其人身。」但得王法不泯便好，何用又推深一層？如今覺得《春秋》千變萬化，都是平平常常情理。

說《春秋》莫太高，放平些好，總是人情物理。其中王法森然，一字不可假借，極寬大，極謹嚴，溫而厲，威而不猛，變換無端，

各當其則。如魯君逆不稱夫人而曰女，未成禮則爲他邦之女而已，烏在爲我夫人？且以著其父母之國也。及其來則成禮矣，乃曰夫人某氏至自某。周則不然，往即曰逆王后於某國。蓋王者無外，誰非臣妾？天王曰某爲王后，則王后矣。及其來，却不稱王后，而著其國與姓焉。名已正矣，乃本其所自生，烏得泯其父母之國乎？大法精義，動筆斯在，周詳委至，神化難擬。人取我國之土地不書，諱之也。至濟西則書，後卒歸也。不書則後歸無因，既歸則不必諱矣。戰敗不書，諱之也。至乾時之敗則書，長勺即勝也。

高子來盟，楚屈完來盟，舊說未是。聖人妙盡人情，都是內本國而外他國、內中國而外四裔之意。大凡魯君與諸國之大夫盟，皆不書公，惟書及某盟而已，不肯以我

君與諸大夫等也。魯有難而齊輕之，故使高子來。桓公率衆諸侯以臨江、漢，傾天下之力，興問罪之師，而楚子不親出，僅遣屈完來，皆可耻者。故不著其君使之來，若彼國無君而其臣擅來者，非吾之辱也。獨成公于楚師之臨，孟獻子、季文子不敢出，公自出與公子嬰齊盟。書公者，所以著季、孟主憂、主辱之罪。

春秋初，諸侯兄弟多字，蔡叔、蔡季、紀季、許叔之類是也。其後率稱公子，例已見前也。敘伯叔者，著親親之恩；繫屬籍者，寓上下之等。春秋之初，國命未移，故親親之詞厚。其後也，世卿踰恣，故上下之語嚴。奉君命則曰兄弟而名之，對上之稱也；殺若奔則曰兄弟而名之，存親之實也。叔盼稱公弟於其卒，無列也；季友字于其歸，非對上之稱，且賢之也。無列何以不稱

公子？則以爲於時之公子未有不貴者也。自記。

載詞稱「同盟」而以同盟告，則同盟之矣。其所謂「同尊周」、「同外楚」，或當日在盟諸侯有此意，因加此字於誓詞之上耳，非夫子所加也。自記。

《春秋》固謹內外上下之分，然所謹者大義大法而已。晉、楚國勢之強弱、權籍之去來，于《春秋》何與？說經者必先去此一病而後可。自記。

觀《春秋》所書，女以姓而男以氏，則知《周禮》。自記。

《春秋》存首月者，一時無事者也。隱、莊三月有事而存首月，爲元年雖不即位，而有朝廟告正之禮。自記。○隱公元年。

月而不日，常事耳，則衆紛紛而鑿爲之說。「會戎于潛」，時而不月，乃寂無說焉，

何歟？范氏之說又不明也。程子因舊史之說信已。「會」之見書于《春秋》，于「盟」略，故或時而不月，或月而不日，亦猶侵伐之于戰滅也。自記。○隱公二年。

內女嫁爲諸侯夫人，未有書逆者。紀伯姬書逆何？曰：「逆女而在鄰國，則身親之者也，使大夫，非正也。春秋之時，親迎禮廢，紀、魯不敵，猶不身親，餘可知矣。書此示禮之變，餘不悉書也。」「逆不悉書，歸何以書」？曰：「歸者，內辭也；逆者，外辭也。詳內而略外也。其不書歸者，先儒以爲皆有故也，遭出者也。爲諸侯夫人者，書歸不書逆；爲大夫內子者，書逆不書歸。」自記。○隱公二年。

求賻不稱使，當喪未君也。「武氏子」，略辭也；「仍叔之子」，詳辭也。何詳于仍叔之子？蒙王命之稱也。自記。○隱公三年。

《春秋》書臣弑君者，州吁始也。書子弑父者，商臣始也。繼弑君者，宋督是也。繼弑父者，蔡般是也。《春秋》盟會多矣，無言其故者。曰「成宋亂」，爲督也；曰「宋災故」，爲般也。則曷爲不于州吁、商臣見義乎？曰：商臣之弑，不責諸侯之誅無父之罪于無王之域，若曰楚之自絕諸夏久矣，諸侯力不加焉，此其可恕者耳。州吁者，蓋屬辭書事而已明也，諸侯之罪已見也。自記。○隱公四年。

州吁者，王不能殺，諸侯不能殺，而使衛人殺之。王不能爲衛立君，諸侯不能請於王爲衛立君，而使衛人立之。故書曰「衛人立晉」。其傷無王法也大，其罪衛人擅立也微。自記。○隱公四年。

「邾人、鄭人伐宋」，長邾于鄭者何？春秋之初，未有伯者，故序侵伐，以主兵者

爲上；序盟會，以志者爲先。自記。○隱公五年。

《公》《穀》皆曰：「《春秋》之法，君弑，賊不討，不書葬，罪臣下也。」此理甚精。然求之全經，多不合者。左氏曰：「不書葬，不成喪也。」蓋有亂臣賊子貶其君父而不成喪者，有國亂略于禮而不成喪者。貶其君父而不成喪，樂書、崔杼之葬厲、嚴是也。國亂略于禮，魯人之葬閔公是也。齊桓公曰：「魯可取乎？」危亂可知，宜乎不成喪也。隱於二者何處也？曰：「殆羽父因其攝，殺其禮，與于貶其君父者云爾。」或曰：「羽父弑者也，豈肯貶公以章其罪？」曰：「不見意如之別昭公于兆域之南者乎？故孔子曰：『章夫子之不臣。』」自記。○隱公十一年。

王之不稱天，自伐鄭始也。據傳周、鄭

交質、交惡，王之失柄甚矣。不行于畿內之邦、朝之卿士，而能遠有乎？或曰：「此如『朝于王所』，語勢之順也。」曰：「不然。不朝于京師，不朝于方岳，而朝于盟會之處。曰『所』者，失所者也。不稱天，皆微詞也。」其曰「天王狩于河陽」，何也？曰：「于其召也尊王，而沒其實以互諱；于其朝也退王，而寓其實以交譏。」自記。○桓公五年。

以「寔」爲州公者，非也。蓋本稱爲來朝我，而冬先過曹，州公之失于禮也，故書曰「寔來」。寔，是也。冬過曹，而「春正月寔來」，語勢如所謂「西傾因桓是來。」自記。○桓公六年。

凡《春秋》書事繫日矣，其下有不月日而事者，則非復蒙此日，而蒙上之時月也。武父之盟，衛侯晉之卒，兩事適同日，故特兩書日以別之。自記。○桓公十二年。

上書突奔、忽歸，此書突入，自是以後，鄭君屢易。忽、驪、儀、突之際，《春秋》無一書者，或以爲不成君也。夫三君相繼，多歷年所。弑逆，大惡也，立君，大事也，春秋悉削之，而獨成篡位之突，必不然矣。蓋魯桓黨弑君者，故如宋、如鄭，必列會興師以定其位。當時鄭通赴告，突也，非忽、驪、儀也。故三君之存亡，莫得而書焉。自記。○桓公十五年。

《公》《穀》以爲賊不討而書葬，「仇在外也」，「不責踰國而討于是也」。夫仇有內外，何以謂之不共戴天乎？此條義例，未必《春秋》意也。自記。○桓公十八年。

贈仲子，會成風，一事也；聘桓公，錫桓公命，一事也。皆名冢宰于前，王不稱天于後。胡氏之說當矣。范氏曰：「『天王出居于鄭』，不可最大。『使仍叔之子來聘』，

『使家父來求車』，皆不可也。三者皆言『天王』，明非義所存，舊史有詳略耳。夫不幸而有內難，播越出居，義不可厚非。求車、求金，皆小過也，豈得與紊亂三綱之道同日語哉？使仍叔之子，其過不在于使非其人，爲聘桓有罪焉耳。然而所以無貶者，義見前矣。」范氏之說，是未知事同則舉重，義明則以常書之法也。舊史詳略，他當仍而闕也。無端而增削王號，夫子奚重而不更乎？然則伐鄭及朝諸侯於會所，二事于出居甚乎？曰：于瀆三綱則損，而于出居甚矣。夫交質亂分，交惡起戎，暨乎害禮傷尊而會觀者，皆傷王綱也。自齊桓則汲汲乎定王之位，于出居奚尤哉？冠王于事而不稱天者重，因事言王而不稱天者輕。自記。○莊公元年。

管仲不死，程子「去就輕」之說，是。胡



氏以爲「徙義」。事不濟而背之，「徙義」于此時，不亦晚乎？害義之大者。自記。○莊公九年。

陳人殺萬，不書。胡氏以爲宋賂而得之：「宋失賊而陳受賂，與魯之共仲同，故《春秋》不與其討賊也。」其說委曲，未必合于經意。愚謂閔弑、萬奔，書，宋來告也。殺萬、葬閔，不書，宋不告，魯不會也。魯、宋連年不睦，前有管之戰而敗宋師，後有北杏平宋而魯不與。萬嘗獲于魯矣，莊公豢而歸之；其弑也，又以譽魯啓釁。吾想其服刑也，宋將問魯故焉，而因有憾于我也。是故宋不告，魯不會焉爾。共仲之事，則又不然。季子蓋死之而未以討令也，與其酖叔牙同，立後亦同。《春秋》將同叔牙之例而卒之歟？何以不沒其弑也？將書刺而又未以討令也，則有不書其卒以不殛其弑。

疑于奔而不返者，而罪乃章顯。故韓子謂：「孔子之作《春秋》，深其文辭也。」自記。○莊公十二年。

「同盟于幽」始，蓋無王有伯之初也。禮樂征伐自諸侯出，非小故也。我公非諸侯歟？則未知斯盟之爲是邪非邪？故沒之也。其或同或不同，何也？因其舊焉爾。存乎載書者，或曰同，或不曰同。自記。

○莊公十六年。

四時無事則書首月，今以五月首時，何也？昏禮之失，未有甚于莊公者也。娶讎人之女，當喪而圖昏，親納幣以固之，觀社以尸之，丹楹刻桷以飾之，大夫宗婦覲用幣以侈之，禮之失未有甚于莊公者也。《周禮》仲春會男女，周之四月，夏之二月，昏姻之時也。昏姻之禮不正，義繫月，故去月。昭公娶同姓，義繫時，故去時。自記。○莊公二

十二年。

畿內之臣不稱使者，皆自來朝聘也。

祭公、祭伯來不言朝，朝不可言也。「祭叔來聘」，聘可言也，尊王朝也。自記。○莊公二十三年。

「曹殺其大夫」，胡氏曰：「方其交政中華，會盟征伐，雖齊、晉上卿，止錄其名。至于見殺，雖曹、莒小國，亦書其官。」愚謂會盟之類，總言諸侯之大夫者，有之矣。見殺者，書官之下未嘗不名也。此何以不名？或曰衆也，或曰無命大夫也，或曰義繫于殺也。專殺大夫，非制也；無罪而殺，尤非義也。蓋殺大夫之罪，不著名者爲上，著名者次之，稱人殺者又次之，削大夫者，殺者幾無罪矣。自記。○莊公二十六年。

「如楚乞師」，乞之得不得，未可知之辭也。「告糴於齊」，猶曰如其移之于國中云

爾，知桓公之不遏糴也。自記。○莊公二十八年。

「季子來歸」，以爲旌其賢，亦可通。然諸侯兄弟有稱字之例，以君命出入則名之，君前臣名之義也。出奔則亦名之，絕也。非此族也，則字之。自記。○閔公元年。

以仲孫、高子爲天子之命大夫，于理爲長。蓋是時齊威首行尊王之事，故請于天子而命之。自記。○閔公元年。

以前皆稱荆，外之也。至伐鄭之役舉國號者，將有齊桓膺懲之事，不得復舉州也。欲有其末，先具其本，故變州舉國。自記。○僖公元年。

「滅夏陽」、「執虞公」，晉人必將有辭以告于諸侯，故得而書之也。滅虢、滅虞，晉人諱其事而不告，故不得而書之也。自記。○僖公二年。

江、黃不與伐楚，管仲明知楚必服，而

又恐其就近蹂躪江、黃，或不能救，以速江、黃之禍，故姑令勿與。此與問包茅南征同一權宜也。自記。○僖公三年。

虞、虢之滅，晉人蓋修其祀而不以滅告諸侯也。《春秋》之作，「其文則史」，不告滅，故不書滅，然實則已滅矣。故夏陽不應書滅而書滅，又書「晉人執虞公」，比于滅國執其君之例，則兩國亡之實錄也。自記。○僖公五年。

僖公賢者，凡常事會盟，概不行告至之禮。伐楚、伐鄭，茲兩役也，荆舒是懲，史克爲之作頌，公蓋自以爲功，而魯人大之也，故獨書「至」，行告至之禮也。自記。○僖公六年。

荀息啓伐虞之役，不諫申生之殺，導君不義，陷君不慈，區區擁立嬖孽而殉之，誠哉其匹夫匹婦之諒。孔父、仇牧、荀息，聖

人據事書之耳。其死之優劣，攷其事實可見，書法不得而異也。自記。○僖公十年。

先儒言，殺里克不以其罪，故不去官，固是。然克自與他弑君之賊不同，雖見殺于惠，國人猶或哀之也。朱子謂克自不當安于奚齊、卓之立，但不可殺之者，庶幾可與權之論乎！自記。○僖公十年。

《春秋》之書「蝻」，穀梁子謂：「甚則月，不甚則時。」恐反言之，時當甚于月也。自記。○僖公十五年。

六鷁書「是月」，不止嫌與隕石同日而已，如止嫌同日，何不更著其日乎？或者「六鷁退飛」不止一日也。自記。○僖公十六年。

「滅項」，《公》《穀》蒙上文以爲齊人滅之，左氏以爲「公有諸侯之事，未歸而取項」，則魯人滅之也。胡氏例：「內諱滅曰取。」此不諱，公在外也。諱者，臣子所以施

于君父。以納三叛人不諱例之，胡氏之說然矣。或曰：「例以『城楚丘』，烏知非齊滅也？」曰：「『城楚丘』，義也，且有我在焉，故使如內詞。『滅項』，非義也，如齊滅而非我也者，使如內詞其可乎？」自記。○僖公十七年。

蔡服屬於楚舊矣，齊之盟，其非長楚明也。班陳、蔡于楚上，于楚始會盟而正之也。然則鄭何以後？曰：「桓公沒，鄭首朝楚，斯役也，其鄭贊之歟？鄭，畿內之邦，非陳、蔡隣楚者比也。《春秋》惡之，故仍其下楚而下之，曰是甘爲服屬者云爾。」自記。○僖公十九年。

「梁亡」，誰以告而《春秋》書之？蓋秦人具其事實以告，且避滅國之名也。實非秦罪，故仍之而書「梁亡」。自記。○僖公十九年。

雨不足以沾渥曰「不雨」，純無雨曰「大旱」，猶「無麥禾」與「饑」也。自記。○僖公二十一年。

僖之「至自伐齊」，公蓋自以爲功而告至耳。危之說不可施于召陵，久之說不可施于此，故又有罪之說，鑿矣。自記。○僖公二十六年。

圍宋之役，楚首序于諸侯之上矣，故君在行而人之也，不與其長諸侯也。公從而會之盟，不諱公何也？沒楚即諱公。自記。○僖公二十七年。

晉文入國，不見于經，曰不告也。其定王室爲求諸侯動，未有不告者矣，而不書，惡而削之也。以求諸侯故迎王，受田請隧，威取畿內之地，功微而過積矣。自記。○僖公二十八年。

歸不言其所自，衛侯鄭言「自楚」，惡其

于楚而自乎楚也。自記。○僖公二十八年。<sup>①</sup>

元咺復歸于衛，書「自晉」，惡其所自也，倚強國以訟君也。自記。○僖公二十八年。

曹伯執不名而歸名，與衛侯同義。皆始疾晉侯之專擅，而終乃本二君即楚去夏之非也。胡氏又蒐「貨筮史」爲義，曲矣。自記。○僖公二十八年。

前年書「公朝于王所」、「諸侯遂圍許」，不以王所致而致圍許，猶成十三年「如京師」、「會伐秦」，不以京師致而致伐秦。蓋魯人告至，原以圍許、伐秦耳，非夫子特筆。自記。○僖公二十九年。

穀之敗，恐當從《左》《穀》作秦師。三傳經文同異，苟非其義確然不易者，則從二人之言耳。自記。○僖公三十三年。

榕村語錄卷之十五終

① 「八」，原作「公」，今據四庫本改。



## 榕村語錄卷之十六

### 春秋二

責當喪以朝禮，晉其狄乎？曰：「晉

處父如介葛盧、倪黎來之比耳。」自記。○文公二年。

文不書「八月雨」，後時也；僖書「六月雨」，及時也。自記。○文公二年。

「躋僖公」，汪氏說斟酌于情理間，極不可易。蓋惟兄弟同廟，而意欲躋僖，故遲遲作主者，議未定也。夫作主，則當告祔于所宜祔矣。今欲以僖繼閔，則當祔莊；欲以僖繼莊，則當祔桓，此所以遲遲而未作主

也。及逆祀之計決，然後以主祔桓而不繼閔矣。然不繼閔雖非，而兄弟昭穆同廟，則祔桓未爲失。故作主之時，未有逆祀之形；祔祭之時，亦未見升僖之迹也。必于大祫之際，然後逆而躋之，則新主人廟之後，同堂異室，而僖居閔上，不待言矣。「作僖主」，亦以末錄本之義。自記。○文公二年。

《春秋》有稱王去「天」者，王姚江謂偶爾遺落，朱子亦嘗云然，思之不爾。王非天也，加他箇「天」字，見得有一毫不似天處，便不是。天既可以添，便可以去。此等處，非孔子手段下不得，故曰：「游、夏不能贊一詞。」却非孔子意爲之，其「祖述堯舜、憲章文武」，無一字無所本。《禮記》于君之亡，稱天以誅之；《周禮》太師述王行事，稱天以謚，宜幽便曰幽，宜厲便曰厲。厲王之宣王尚賢，不敢改也。若曰此天之爲也。

聖人行事有怕人處，似不近情理，却確不可易。如子繼大宗，所生父便降服，厭于祖也。魯躋僖于閔，《春秋》譏之，君父一也。

嘉靖身繼大統，便尊興獻于正德之上。試想正德在時，興獻稱臣否？生稱臣而死遂踞其上，安乎？所以漢朝幾百年，尊一部皮毛《春秋》，亦是好的。未必即是聖人之意，然據之以斷事，大樣不走。如光武之父，始終不敢僭帝號，止稱曰「南頓君」，何等嚴肅。然光武却似太過，既係中興，追王有何不可？魯閔公既為君，雖弟，父也；僖公雖為兄，既曾為之臣，則子也。雖叔姪猶然。此等事，須與同志考據折衷，存一篇議論，一以聖賢經傳、古人成案、大儒論斷為準。吾輩在今日為今人，後人視之便是古人，不悖于禮而定于一，最有益于名教。鄭康成豈必賢于朱子？而朱子議桃僖祖

廟時，不記得康成一段議論以為遺恨。苟得此，其有助豈淺鮮哉？

冬「救江」，而明秋江滅，晉之不能救江明矣。然若只書「伐楚」，不書「救江」，則無以見其不能救江之意；只書「救江」，則處父之師實向楚不向江。故書法如此。傳謂：「王臣行而不書者，責在晉也。」自記。○文公三年。

書「晉侯伐秦」于「楚人滅江」之下，見其重於修怨，輕于救患，無攘却之善也。救江則遣處父，伐秦則身親之，侯伯之職安在哉？于秦、晉往復之間，非褒貶所繫也？

自記。○文公四年。

孔子曰：「天下有道，則政不在大夫。」趙盾柄政，政始頹于大夫矣，後乃尤而效之。故扈之盟，斥晉大夫而略諸侯，若曰自此諸侯大夫班矣。自記。○文公七年。

《書》稱「徐戎」，《詩》稱「徐方」，皆與淮夷、蠻荆並舉。蓋自西周而不服王化，非一日矣，非自夫子夷之也。自記。○文公七年。

「壬午，公子遂會晉趙盾」，「乙酉，公子遂會雒戎。」只越三日，其爲以兩事出無疑矣。而不以繼事書，此謹內外之辨，春秋書法也。自記。○文公八年。

《春秋》因事而見義。宋，王者後，得自命官，故因司馬殺、司城奔而書官，則知列國之不書者，僭也。其不名，啖氏以爲不失節，或舊史失其名也。其後再書「司馬華孫」，餘則以常書。自記。○文公八年。

「毛伯來求金」，不稱使，不但爲未君，直諱求金耳。自記。○文公九年。

楚椒以禮來，故爵其君而著其臣名，書法之宜也。胡氏「漸進」之說是。若漸強而須假以名號，則是夫子畏其強也。自記。○文

公九年。

惠公仲子、僖公成風，恐皆只是並禭、並贈耳。仲子、成風自是不當贈、禭，故宰咺名而秦略其君臣，不必特系之惠、僖而後見也。但僖公之薨已久，不應至是始禭，故孫、胡有是說。自記。○文公九年。

自穀之後，秦、晉交兵，是非曲直相半。雖然，晉遂不能制楚而楚以競，秦爲之撓也。使夷夏消長于是，則《春秋》之所惡也。是故，於晉之敝於秦，而楚乘間以得諸夏也，則狄秦以見志。其後河曲之戰，又「人之，何也？」曰：晉稱人，故人秦，且深貶者一而不再。凡爲主者書「及」，河曲之戰不書「晉及」，亦猶惡秦焉耳。自記。○文公十年。

盟王，臣罪也。女栗之盟，獨公與盟，故諱之。自記。○文公十年。

春秋之教，所謂「比事」者，以同類之事

相例也；所謂「屬辭」者，攷其上下文以見意也。「自正月不雨，至于秋七月」，則無壞道也。而世室屋壞，此屬辭而義見者也。自記。○文公十三年。

趙盾悔子雍之迎，而弗克捷菑之納，皆能徙義者也。自記。○文公十四年。

「執單伯」、「執子姬」，再舉「齊人」，男女之別，不可並書。自記。○文公十四年。

前書「司馬」、「司城」，至「華孫來盟」乃著其姓，未知何意？或者見殺與奔，義不繫人；來盟之人，則例無不著也。凡來盟不稱使，皆其君未有成命，其臣以權出而行之也。齊高子、楚屈完之例是也。自記。○文公十五年。

子叔姬之歸，不書「齊子叔姬」，而曰「子叔姬」，無異于未嫁之詞，則知以叔姬爲舍之母者非是。三傳于此一事首末，似俱

未可信。自記。○文公十五年。

諸侯未盟扈之前，「侵我西鄙」曰「齊人」；盟扈之後，「侵我西鄙」曰「齊侯」，則見諸侯不討商人弑君之罪。自記。○文公十五年。

一歲兩見侵，反汲汲求盟焉，而又不得，於以見魯爲齊弱之效也。不諱者，耻在大夫，且不以商人之侮辱爲耻也。自記。○文公十六年。

若果有疾而「不視朔」，《春秋》何以書哉？《穀梁》說是，《左》《公》皆未可信。自記。○文公十六年。

「毀泉臺」，《左氏》于事或有之，不如《穀梁》「緩喪」之義正。「緩喪」，猶云不專意於喪耳。自記。○文公十六年。

前此「盟于扈」，此「會于扈」，而書法同，皆以不討齊、宋之弑君也。春秋之初，

成宋亂序諸侯，責諸侯也。至是而政在大夫，其聞鄰之有不禮于其君者，豈獨不怒于色而已？於是諸侯雖欲討亂而不成亂，勢且不能，故略之而義已足。自記。○文公十七年。

赤亦不地耳，與隱、閔何異？其不日，以其未成君，稍略之，殺於成君者。然或舊史因遇弑不得其日之實耳。自記。○文公十八年。<sup>①</sup>

婦人嫁曰「歸」，故常事歸寧。則內夫人曰「如」，適外之女曰「來」，不言「歸」也。姜氏無罪，不容于魯而去，言「孫」則非惡，言「如」則不還，故取「歸寧」之「歸」為義，而變文以書之。自記。○文公十八年。<sup>②</sup>

宣公夫人與出姜俱稱「婦」者，皆有姑之詞也。彼諱喪昏，故沒夫人，使若不知為夫人者。此則過有大焉，而不諱其細，故夫

人之也。彼書「納幣」，此不書「納幣」，何也？書「納幣」，譏在喪也。在喪「納幣」而猶譏之，此書「逆女」于「正月即位」之下，則「納幣」不足譏矣。舉重之義也。自記。○宣公元年。

史畏襄仲，不書殺惠伯，則必書其自卒矣。夫子不仍舊史書其自卒，而但削其事，則非卒可知。所謂「諱而不沒其實」也。自記。○宣公元年。

「楚人侵鄭」，繼「伐陸渾」之後，則是移陸渾之師也。不以繼書，戎夏之詞也。戎非鄭比，故又一「子」之，一「人」之。自記。○宣公三年。<sup>③</sup>

得臣之卒不日，胡氏謂「貶其與仲遂之

① 「八」，原作「九」，今據四庫本及《春秋公羊傳》改。  
② 「八」，原作「九」，今據四庫本及《春秋公羊傳》改。  
③ 「三」，原作「二」，今據四庫本及《左傳》改。



謀」也。夫不日何足以貶？且不貶仲遂而貶得臣，何也？蓋高固方來，宣公爲之大用嘉禮，雖卿卒不以聞，故不日耳。自記。○宣公五年。

仲遂之卒，不稱公子，以爲蒙前文，固也。然實於其歿也名而絕之，如翬於隱之例耳。其或卒或不卒，不可以爲褒貶。惠伯之不卒，必以爲貶，可乎？名翬於隱朝，則意見矣。其不卒，或舊史失之，非義所在。自記。○宣公八年。

《春秋》書「猶繹」，而《檀弓》有「卿卒不繹」之言，則仲遂之功罪姑無論矣。所謂「書王法而不誅其人身」者，此類也。又案《周官》「大臣死有廢祭之文，則不但繹祭也」。自記。○宣公八年。

穀之役，書「及姜戎」，此與「白狄伐秦」不復書「及」，累晉也。連兵結怨，與戎

狄而伐婚姻之國，曰「狄道」也。自秦、晉之兵不解，而荆楚強盛之勢成矣。繼書「滅舒蓼」，亦因事屬詞法。蓼、六之蓼，皐陶、庭堅之後也。此則羣舒之一。自記。○宣公八年。

內失地不書，我納於彼而非力取、旋復歸者，則書之，濟西田及讎、闡是也。歸讎及闡不言「我」，旋取旋歸之詞也。歸濟西田則遠矣，故言「我」。其取也，何以不言「我」？取不言「我」而歸言「我」，臣子之詞也。自記。○宣公十年。

稱「齊侯使國佐來聘」，其忘哀之罪自見。自記。○宣公十年。

楚子縣陳而能悔、入鄭而不取，此所以變而書「入」、書「圍」，各降一等書之也。自記。○宣公十二年。

邲之戰以晉及楚者，畢竟是內晉外楚

之詞。得臣避晉侯，故稱人；林父不避楚子，故稱名。自記。○宣公十二年。

入陳、圍鄭、伐宋，屢書「楚子」者，見累年會盟征伐，中國諸侯皆無復身親之事。政在大夫，宜其不競於楚也。自記。○宣公十三年。

朱子曰：「歸父會楚，宋及楚平，《春秋》責其叛中國而從夷狄耳。罪其貳霸非是，《春秋》豈率天下諸侯以從三王之罪人哉？」愚謂朱子此言，一空衆說之陋。文定猶屢以盟主爲言，皆不足以訓者也。自記。

○宣公十五年。

滅赤狄、潞氏稱「晉師」，滅甲氏及留吁則稱「人」，前猶粗有名焉耳。於是士會爲太傅。晉焉得有太傅？蓋官制亂矣。自記。

○宣公十六年。

宣榭之火，周來告也，告則列國猶書，

況周乎？經未有斥言周者，此言「成周」何？以王朝宗廟之重。言「宣榭」則疑魯，言「京師」則不親，故舉國號以書，若曰此非異代之榭也。《公羊》「新周」者，親周也。故知程子以「親民」爲「新民」者甚確。自記。

○宣公十六年。

爲國重民命，舊史書「大有年」，則聖人緣而書之矣。必以爲紀異，可乎？宣公饑饉洊臻，稅重而民困，喜「大有年」，則幸而書之矣。何必曰紀異也而後爲志乎？自記。

○宣公十六年。

肸無列于朝，則「叔」非氏也。叔非氏，則是《春秋》字之也。內兄弟字者二，季子、叔肸是也，皆取貴于《春秋》者也。友不稱公弟，前以公子之屬書矣；友爲大夫，肸無列也。肸有通恩之美，友有存社稷之功。或謂：「友討共仲而爲之立後，釀成

三威之勢。」<sup>①</sup>此非其疵者。管、蔡、霍皆邦其嗣，周公以來未之有改也。田氏、六卿比于世，<sup>②</sup>微三威，異姓之卿其不興乎？自記。○宣公十七年。

「箴尹克黃」，則君在也，安得與歸父同例？君在則殺之者君也，命可逃乎？君死則殺之者三桓也，可以無死，死傷勇矣。自記。○宣公十八年。

一甸之民五百餘家，而出一乘，則七家而一人也。丘出一乘，幾於人盡兵矣。乘有甲士，故云「甲」。自記。○成公元年。

齊侯戰敗而窮，求盟者，齊侯之志也。然不曰齊侯使國佐來盟者，欲以賂免，非專盟也；不曰國佐及諸侯之大夫盟，而曰「及國佐盟」，以我師存焉，則有內辭矣，且以見實迫及而盟之也。自記。○成公二年。

凡會外大夫不書「公」，非諱也，存內外

君臣之體，蓋史法也。獨會楚公子嬰齊書「公」者，大夫之執國命舊矣，盟會征伐專之屢矣。獨是役也，楚寇臨境，臧孫不行，孟氏請賂，以憂貽君父，而使與強楚之大夫盟。不據事直書，則無以見大夫之罪也。自記。○成公二年。

蜀之盟，從楚者十有一國，自成、莊之盛，未有若此者。諸國皆卿大夫，惟公在焉，故「人」之，諱也。諱則何為不沒公？繼乎會蜀，深著魯大夫之罪焉耳。荆楚強盛如此，故公之會盟，出于不得已而無足諱。楚、秦在諸侯上，以強大相先也。經仍赴告之文，無所更改，惟蔡、許見削，則左氏疑為得之。自記。○成公二年。

① 「威」，當作「桓」，係避宋欽宗趙桓諱。本段下同。  
② 「世」，四庫本作「後」。

據古廟制，考宮非特作廟也，新之而遷舊主，易以新主焉耳。如是則新主雖未入，亦安得不哭？況新主未入，則舊主在焉，但舊主過期應遷，不可復以其謚名宮耳，如此則尤宜哭也。劉、胡之說，亦未知然否。自記。○成公三年。

傷則免牲，死則無牲可免矣，卜日後而免，則曰牛。《穀梁》凡所謂「亡乎人」者，皆無可奈何之意。自記。○成公七年。

伐剡之役，蓋吳始稱王，加兵小國，而又赴告中國以示威也。告至於魯，是以季文子聞而哀之。自記。○成公七年。

凡史例有詳略，古史雖不可見，班、馬以後，皆以人之賢否繁殺其詞也。伯姬有賢行，舊史蓋錄之獨詳，故聖人因之。欲厚伯姬，不得不書伯姬之歸；書伯姬之歸，不得不書其始，皆緣末錄本之義也。必皆以

爲譏非禮，過矣。「媵」微事，猶書之，況「納幣」乎？自記。○成公八年。

當時晉既通吳，欲以病楚矣，恐非以剡事吳而伐之也。其諸剡事楚，而吳、晉交加以師歟？自記。○成公八年。

書「來媵」，程子謂「以見姬之賢」，是也。然將以見齊媵之失禮，故先錄衛、晉。何言乎失禮？異姓一也，一娶十二女二也。自記。○成公八年。

成公十年，《公羊》經無「冬十月」三字。愚謂三傳皆同，則必有說；如只一傳獨異，必文之缺、字之誤也，不可據以立論。自記。○成公十年。

晉徵魯師多矣，至卻錡之來書「乞」者，苟非其同惡，則必以義驅之，然後伯者之令行矣。秦、魯東西遙絕，無惡無義而徵諸侯，患其不至，卑其詞請以私而曰「乞」。自

是以後，雖有義舉，沿襲爲之，至晉悼之業成而後一變。自記。○成公十三年。

公及諸侯朝王于京師，曠事也。經不書「及諸侯朝王」，而後又以「伐秦」致，明本不爲朝王動也。削劉子不書，諱王師也。僖朝王所何如？曰：以晉文猶能爲王動也，然譎而不正。又召王而會之，竟無可取。故書「天王狩河陽」，以正晉文之失，而僅以朝予魯而不予諸侯也。若書劉子會伐，則須列晉侯上，疑於朝京師、奉王命而伐秦。故沒王官，則知此師爲晉動也。又踐土河陽，志朝王，而先會後朝，其詞若先會盟而朝者，以責下也；此志伐秦，而先如後伐，其詞若因朝而伐秦者，以存上也。踐土河陽，實與而名不與，此則名與而實不與。自記。○成公十三年。

如《傳》說，則華元未至晉耳，安得言

「自晉歸于宋」？蓋河上已是晉境，故云「自晉」。又魚氏所以復之者，懼其以晉討也。則稱自者，亦著其所自復與？自記。○成公十五年。

前伐秦，劉、成二公不書，故王臣會伐，自尹子始。所謂「挾天子以令諸侯」，至是方顯然彰著。自記。○成公十六年。

「九月辛丑，用郊」，猶曰「用」，此時以郊云爾。自記。○成公十七年。

納寧儀與納魚石，均惡也，二子力不足以自還，故著楚納。魚石實致楚師，而力足以叛，故以自人爲文也。各舉其實而已。自記。○成公十八年。

「叔孫豹、鄆世子巫如晉」，「仲孫蔑、衛孫林父會吳於善道」，二事恰相連，一旅見于晉，一並受命於晉，否則兩事皆造晉而聽命受命焉者也，是以不書「及」。凡書「及」



者，內爲志，必受君之成命以往也，而後書「及」。自記。○襄公五年。

魯屢受莒侵伐，前又與之會盟而不校。蓋孟獻子等方柄政，故以釋怨休兵爲事。自記。○襄公十年。

城楚丘戍陳，猶有所蒙也；虎牢之戍，上無所蒙，與專內辭無異。與專內辭無異者，其非貶可知。自記。○襄公十年。

楚屢救鄭，傳說也，據此以求筆削之意，間有不通而強說者多矣。王仲淹所謂「棄經而任傳」是也。今斷之曰：「傳事或不可盡信。或救而不及則不書，或諸侯惡而削其籍則亦不書也。當是時，楚、鄭方與中國爲敵，其興師伐救之事，不計可知，但憑列國諸侯在會者之紀載耳。他時楚救，蓋諸侯削之矣。獨此既戍虎牢，則有扼吭拊背之勢，故著楚救以敘功。舊史如此，非

義理所繫，因而不改也。」自記。○襄公十年。

伐鄭之後始會蕭，魯不以伐鄭致，與僖公從桓伐楚之致殊文者，外楚而內鄭之詞。且雖與屈完盟，不可言「至自會」也。此類疑聖筆所修。自記。○襄公十一年。

伐秦之役，左氏曰：「于是齊崔杼、宋華閱、仲江會伐秦。不書，墮也。向之會亦如之。衛北宮括不書於向，書於伐秦，攝也。」夫以墮不名，殊無理，傳不足據。彼謂人者大夫也，名者卿也。人齊、宋、衛而序薑之上，不應大夫先卿而爲是說耳。當時之序，主盟者爲之，大較以強弱爲先後，齊世子光先下於附庸矣。後乃列諸侯上，況大夫卿之間哉！自記。○襄公十四年。

凡侵、伐、圍無書「同」者，魯爲齊弱，未有若此數年之甚者也。藉晉攄怨，十二國之師，四面環之，魯人盛大其事，而書「同

圍」，《春秋》因之。自記。○襄公十八年。

「九月庚戌朔，日有食之。冬十月庚辰朔，日有食之。」史官互也。簡策所書非一人，有曰九月者，有曰十月者，有一誤焉。

而《春秋》謹所疑也，兩書之爾。甲戌、己丑「陳侯鮑卒」，蓋此類。自記。○襄公二十一年。

「欒盈復人于晉」，不言自齊；「人于曲沃」，不言以叛，著晉過而稍損齊、盈之罪也。齊盈之罪不見奈何？曰：「書齊『伐晉』於盈人之後，則助叛明矣；下書『晉人殺欒盈』，不曰大夫，則討賊可知。」自記。○襄公二十三年。

書「孫林父入于戚」，而曰「以叛」，則罪林父過欒盈矣。謂盈仇范、中行氏，而林父與君敵也。前是未著孫、甯出君之罪，以罪君也。至是一書弑，一書叛，則前罪亦因以明，所謂「罪大而不可解，惡積而不可掩」。

自記。○襄公二十六年。

衛成公、獻公，皆出也不名，而復也名之。權衡自應如是，蓋如是而後為平。自記。

○襄公二十六年。

剽非正也，而喜以為君也，是其君也，不得以反正之辭與之也。喜賊也，而衍以為臣也，是其大夫也，不得以討賊之辭與之也。自記。○襄公二十七年。

子札褒貶之說棼如。愚謂《春秋》于札無褒貶焉耳。褒貶者必于事，于來聘而褒貶其生平，遠矣。札在國，必曰王子札也；其稱于我，亦必其王子札也。《春秋》所惡於吳、楚而外之者，僭號焉耳。惡之，故夷之而加夷號焉。吳伯爵而子之者是也。故季子以諸侯兄弟之貴，降從術椒之例，夫亦惡乎其號也。或曰：「如楚大夫之稱公子，不亦可乎？」曰：「始通也，楚累而後書。」

「其累而卒書之，何也？」曰：「義顯而止。」  
自記。○襄公二十九年。

澶淵之會，宋儒所論當矣。蓋繫此于葬蔡景公之下，而特書「宋災故」以見其意，則曉然著明矣。或謂：「《春秋》弑君者多矣，何獨於此特筆乎？」曰：「以世子弑君始于此也。楚顓南蠻也，不可責天下諸侯往而正之也。諸夏之君，自蔡般始。春秋之初，君弑有不葬者，非臣子隱而不成喪，則弑者不以君葬之，否則諸侯猶知其爲弑而不會也。般既無隱痛之心，又不敢不以禮葬以蓋其事，然而諸侯皆往會焉，則不得不以葬書也。書『葬蔡侯』，則諸侯會葬定賊可知矣。書『葬蔡侯』于上，而著以『宋災故』大會于下，比事屬辭，春秋教也，爲此類也。臣弑君而諸侯定之，自宋督始；子弑父而諸國定之，自蔡般始。故兩書所會之

故，爲一書之大書特書。」「州吁何以不然？」曰：「州吁誅，卒不定也。」又書「葬景公」，則我會可知。會其葬，不討其賊，而豹會諸侯大夫以謀宋災，以爲大惡也。故隱內卿而目會故，所以遍非諸侯大夫也。或曰：「隱內卿，內無罪也。伯姬卒于災，于我有哀焉。」自記。○襄公三十年。

晉、楚之會兩先晉，皆爲天下諸侯隱存內外之坊，非於晉、楚有薄厚耳。自記。○昭公元年。

莒、魯爭鄆日久，《春秋》書鄆悉未嘗繫莒也，則意此邑疆界未明，與繹爲邾邑異。

自記。○昭公元年。

展輿爲弑君者所立，故去疾得繫之國。  
自記。○昭公元年。

觀圍戮齊封徇諸侯，數其弑君之罪，則弑麋之跡，當日必甚秘。以僞赴于諸侯，齊

封之對，乃發其私也。《春秋》嚴亂賊之法，而不輕與人以弑君父之名，傳疑一也，略于蠻方二也。自記。○昭公元年。

越惟于伐吳之役書「人」，或謂許伐吳，或謂責諸侯，皆非也。純外越則是內楚也。越蠻也，楚亦蠻也。子楚於上，則不得號越于下。以後皆號之也。自記。○昭公五年。

留有罪，不曰陳留何？目「世子」殺于上，則著「公子」奔于下。自記。○昭公八年。

君臣同謀則稱國，此時陳無君也，何以不書招殺？過與招同罪者也，若書招殺，則疑過爲非招之徒而見殺者也。然則何以不書陳人殺過？招實殺過。書殺過，則疑以討賊與招也。不去大夫多矣，里克、甯喜皆是也。自記。○昭公八年。

圍惡耳，討賊疑於善也，是以先書「滅陳」，用知志在滅國，則雖討賊非善也。招

不去氏，不與楚討之義也。自記。○昭公八年。

晉假道鮮虞，遂入昔陽。秋滅肥，冬又滅鮮虞。此與獻之滅虢相類。《春秋》惡其行詐也，故不書滅肥，<sup>①</sup>猶不言滅虢，書「執虞公」之意也。行詐，狄道也。執虞公時，晉首人經，不得與荆、吳無別。故于伐鮮虞也號之，且繫楚滅陳、蔡伐徐之後，無興滅救患之師，而尤是效，屬事而觀，宜君子所深惡。前此晉執虞公，傳者專責虞公，非經意也。亡國之君甚於公者多矣，何足罪哉？凡執人者與所執者，書法每相配，爲均有罪焉耳。人晉而爵虞，乃上下之稱，賊晉而非責虞，審也。惟滅下陽以虞首惡，則自取亡滅之罪已著。自記。○昭公十二年。

兩言「誘」，皆惡楚也。名般，故名虔，

①「肥」，原作「泚」，今據四庫本改。

使虔與般同罪也；子楚，故亦子戎，楚、戎等夷也。自記。○昭公十六年。

止非弑君者，因其自狀而書之曰弑君，蓋以戒夫天下後世之爲臣子而不謹其君父之疾者。三傳之說善矣。然而與凡弑者無異，奈何？曰：「《春秋》世子弑君三：楚商臣、蔡般，立乎其位者也；許止，弗立乎其位者也，此比事而可知者也。許方遷夷，又遷白羽，實楚之縣耳。虔能討三弑以掩其罪，棄疾亦弑君者，豈舍止哉？繫于遷後，此屬詞而可知者也。蓋三傳事實同者，即不得而苟訾其僞。故程氏有斷案之說，歐陽之論果哉！」自記。○昭公十九年。

因閏八月，故昭二十年十一月得有辛卯。或言春秋時閏皆十二月，此處却是閏八月也。自記。○昭公二十年。

惠、襄二王之亂，不詳于《春秋》，不告

也。惠不告，故本末俱脫；襄告矣，而其初致亂之由猶不聞也。叔鞅在京師親見聞，故詳焉。自記。○昭公二十二年。

雞父之役，吳實敗楚師。當日吳、魯姻也，必告，告必以敗楚爲詞，《春秋》何以諱之乎？于時中國通吳以制楚，陳、蔡、許諸國附楚以敵吳，若書吳敗楚師，疑吳果爲諸夏動者。《春秋》惡吳甚於楚，故特削楚之敗以外吳也。自記。○昭公二十三年。

書「宋公卒于曲棘」，所以發人之疑，問其故，則知以如晉而將納公也。自記。○昭公二十五年。

「居於郕」，與「天王居于狄泉」同文，《春秋》主魯故也。在他國則復立一君必矣。終昭公之世，意如猶未敢立君也，故時猶稱魯爲秉禮之國。是時夫子年已近強，學徒大進，何忌承父命而稟業焉？曾未聞



三家有所咨諏，聖人有所論白，蓋勢不可爲而不在其位故也。可以見處亂邦之法矣。自記。○昭公二十六年。

齊滅譚，楚滅弦，狄滅溫，君奔皆不名；吳滅徐，徐子奔則名。竊疑譚、弦、溫其國皆不他見，其君之名蓋不可考也。滕、杞之屬，屢與中國盟會，于其告卒也猶多失名，況譚、弦、溫也？徐則與三國異，故得其名耳。自記。○昭公三十年。

諸小國滅，皆不書名者，憐之也。徐子章羽書名，惡其僭王自徐始也。徐稱王在楚前，紛紛毛舉他過以當之，殊無意味。書名，所以惡徐，非善楚也。自記。○昭公三十年。

「城杞」，晉之私事也；「城成周」之會而書其故，天下之公事也。以此揆之，楚丘、虎牢，蓋亦天下之公事也，故以公事書之而不目其人耳。公之出亡，惟叔孫氏差

爲無譏，故姑繼公書卒，俾考其所以卒而哀其志也。仲孫能率伯命遠「城成周」，而未聞有勤其君之志，與季氏分罪矣，況與陽虎而伐鄆乎？經沒不書，定、哀多微辭。自記。

○昭公三十二年。

榕村語錄卷之十六終

## 榕村語錄卷之十七

### 春秋 三

晉人之執宋仲幾，傳稱「歸於京師」。未嘗不歸於王也，不請專執，故雖歸王不書耳。自記。○定公元年。

凡盟必日之，拔之盟，不日而且不月，又夫子當時之事，非遺失也。無亦非魯以大夫盟邾君，故去月日以見慢歟？厥後句繹則如常書。自記。○定公三年。

臯鼬之盟不日，亦當時事，非遺失也。著衆志已渙散，怠於禮而略於事矣。自記。○定公四年。

許于夷、葉、白羽、容城凡四遷，皆楚令也。如是，則許幾爲楚邑矣。前侵楚之役，臯鼬之盟，猶有「許男」，何哉？此時楚以吳故，頗不暇於諸侯，許雖遷白羽，猶不敢違中國之徵召，故楚又遷之以自近歟？自記。○定公四年。

劉卷之卒，赴不以日也，其卒前乎此矣。若是此月卒，來赴往會，周、魯之間，其事不應同在一月。自記。○定公四年。

柏舉之戰，言救則美在吳；言以則自強雪恥，其美在蔡。自記。○定公四年。

「歸粟於蔡」，穀梁子曰：「不言歸之者，專辭也，義邇也。」<sup>①</sup>然則城楚丘、戍虎牢，亦豈義邇乎？蓋皆公辭也。《春秋》所深與也，事無遠邇，惟其公而已。功邇而德

①「邇」，原作「通」，今據《春秋穀梁傳》改。下句同。

遠矣。自記。○定公五年。

「於越入吳」，于是楚以秦師敗吳，皆不書，非楚不告也，直《春秋》略之耳。蓋吳之可貶，在于入郢之日，而不在敗也。自記。○定公五年。

鹹之盟不日不月，我不在焉，故略之。沙之盟同。「沙」、「瑣」古蓋同音。自記。○定公七年。

以「暨齊平」、「及齊平」兩處事實攷之，「暨齊平」之後，我往蒞盟，而齊人不報使；「及齊平」之後，兩君好會，而且來返侵田，則「暨」爲強彼，而「及」乃彼我同欲明也。汲汲者，彼此俱汲汲也；暨暨者，彼此俱暨暨也，非以一人言也。辰出奔時，佗、彊蓋爲所牽率也，故曰「暨」。其既則同惡共謀，彼此欲之矣，故及其人蕭，則書「及」。自記。

○定公十年。

以時卒時葬者，赴既簡略，會亦如之。葬薛襄公是也。自記。○定公十二年。

告至則致，成特境内私邑，而且無功，豈亦告至乎？蓋時夫子相魯，君行必告至，不以近而略其禮。叔孫武叔之毀，疑即在此時。蓋讒毀而欲去之，非特無故譏笑也。叔孫毀于内，孟孫據邑阻兵于外，僅一季桓子信之，故孟子、公羊子皆有行焉之言。及其受女樂而無禮于聖人，夫子雖欲不去而不可矣。自記。○定公十二年。

蛇淵之築，比蒲之蒐，<sup>①</sup>皆夫子去魯後事。自記。○定公十三年。

十三年春，魯有事于郊，腍肉不至，夫子去魯矣。至十四年而無冬，蓋傷王道之不成也。則曷不於十三年去冬？曰：其

①「比」，原作「北」，今據四庫本及《左傳》改。

春夫子猶在魯也，故于此年去之。王道無成而不終，不猶之天之歲功不究者乎？自記。○定公十四年。

孔子去魯，子貢實從，而「邾子來朝」，子貢有觀焉之事，則知夫子在行，弟子蓋往來其間。自記。○定公十五年。

以「八月庚辰朔」推之，則葬定姒之日，不應在九月。以爲閏九月，則明年四月又有辛巳也。蓋實閏九月也，辛巳爲閏月之拙。計大小盡，明年四月二十八日下辛也。自記。○定公十五年。

哀公元年，楚人蔡，而僅書「圍」，吳滅越而削不書，或曰不告也，或曰皆報君父之讐故也。自記。○哀公元年。

伐晉之役，以傳考之，我師及鮮虞在焉，不書，諱也。《春秋》何厚于晉？百餘年來，冠蓋相望于宗周，猶有臣節者，晉耳。

《春秋》之外楚，爲僭王也；內晉，爲尊周也。自記。○哀公元年。

晉趙鞅帥師納衛世子蒯聵于戚，罪贖也；齊國夏、衛石曼姑帥師圍戚，罪輒也。圍宋彭城者，主晉之辭也，善晉義也；圍戚者，主衛之詞也，誅衛志也。晉義善，則華元無惡矣；衛志惡，則齊夏無善矣。自記。○哀公三年。

魯之桓、僖，晉之文、武，蓋皆竊附于祖功宗德之義者。自記。○哀公三年。

稱「人」以執諸侯，而諸侯不名而爵，皆下執上之詞，深惡執之者也。晉人執虞公，其盛也；執戎蠻子，其衰也，而皆大惡，故以上下之詞書之。自記。○哀公四年。

荼與奚齊同，而不曰君之子，何也？曰：「君之子者，不與奚齊之爲君也，謂其殺世子而立之也。景公者，群公子耳，非申

生、奚齊類也。」自記。○哀公六年。

歸邾子於後，則不諱獲于前。正如歸濟西、灌、闡於後，則不諱取於前也。自記。

○哀公七年。

宋滅曹也，而以「人」書，先儒以爲罪曹，誤矣。《春秋》于諸夏之邦，言滅者，邢、陳、蔡、許是也；不言滅者，紀、虞、虢、曹是也。紀與虞、虢，先儒以爲猶存其祀，安知宋之不存曹祀乎？戰國之時，猶有曹交也。自記。○哀公八年。

吳不挾陳以叛楚，何用救哉？陳之禍，吳爲之也，救庸足多乎？此與楚救鄭一耳。蓋爭諸侯，非救也。季子自言之矣，文定未免穿鑿。自記。○哀公十年。

凡侵伐之類，多書時而已，如國書伐我之事，爲夫子歸國之年，非不詳其月日可知。下伐齊則書月者，例凡戰必日，不可下

有日而上無月也。自記。○哀公十一年。

艾陵之戰大捷，魯必告至無疑矣，而經不致者，非削也。是時夫子在魯，君卿有事必咨焉，子貢、冉有之徒時有論建。蓋雖不能遏會吳之役，猶能使知會吳殘與國之不足榮於廟也而不告歟？故傳稱季孫勝而懼。自記。○哀公十一年。

甸甲不足而丘之，丘賦不足而田之。傳紀季孫使冉有訪于仲尼，而夫子之言曰：「行度于禮，施取于厚，事舉其中，斂從其薄。如此則丘亦足矣。若不度于禮而貪冒無厭，雖以田賦，將又不足。」季氏卒不聽，蓋冉子與其謀也。鳴鼓之攻，其此時歟！自記。○哀公十二年。

先生常舉耜卿云：「『孟子卒』，《禘記》明明說『夫人之不命于天子，自魯昭公始也』，可見《春秋》據實書。而紛紛以爲貶、



以爲諱，皆未必然。」近是。○哀公十二年。

春者，歲始也；麟者，仁獸也。于歲始而仁獸來遊，至仁之應也。《春秋》不書秋冬者累累，而此年又止于春，春或書「王」或不書「王」，而此年止書時，蓋氣序雖有亂時，而生生之心長在。王道雖不行，而天之所以爲天，萬古不可變也。自記。○哀公十四年。

五石、六鷁都謹書甲子，如何《春秋》以獲麟終篇，却止書春？又不是遠年之事，豈難咨問而得之？此不得謂之無意矣。或者夫子以此開萬世之太平，所以《春秋》一書，始于春，終于春也。《公羊傳》人都笑其在年月日時上穿鑿，恐怕他有傳受下來。

○哀公十四年。

《春秋》周三家：左氏、公羊、穀梁。唐三家：啖助、趙匡、陸淳。宋三家：孫明復、

胡安國、張洽。《注疏》、《周禮》第一；《大全》、《春秋》第一。○以下論三傳。

治《春秋》者，某嘗謂宋三家不如唐三家，唐三家不如漢三家，漢三家不如周三家。其實《左》《公》《穀》好，而《穀梁》尤好。或云：「杜注不免太疏略。」曰：「且寬寬的說在那裏好，穿鑿就不是。如滕降而書『子』，程子謂是因其後服屬於楚。豈有因子孫服屬於楚而先貶其祖宗之理？且終《春秋》不見滕有服屬於楚之事，蓋因《孟子》『滕，小國也，間于齊、楚』而誤耳。文定不安于程子之說，又謂其首朝弑君之賊。不想《春秋》中，弑君之賊尚不貶其爵，而貶朝弑君者，有是理乎？且貶止其身可矣，因這一朝，遂終《春秋》而不復，何也？朱子又不安其說，而從程沙隨，謂當時小國之君，因霸主會盟征伐，供億不來，故自貶其

爵。但滕降子時，會盟之事尚未多有，況隱十一年，滕、薛來朝，方自崛起爭長，豈有逾年而即甘自貶之理？惟杜元凱寬寬一句，說『爲周所貶』，原是。胡文定見程子不從他，便駁云：『如周尚能削人之爵，則《春秋》可以不作矣。』夫吳楚之僭、齊晉之橫，天子不能問；而所貶者，惟滕、薛、杞諸小國，此《春秋》所以作也。如門祚衰薄之家，紀綱之僕，尾大不掉，惟汲爨下役，朝笞而夕撻之，適足以啓輕侮而已。且杞及邾，或貶或封，當時皆請之天子，何獨于滕而不能削降耶？載書曰『無有封而不告』，既有封，即有貶矣。至春秋之後，晉之三卿尚不敢自爲諸侯，故《綱目》書曰：『初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔爲諸侯。』何春秋之初而不能貶滕耶？如不書即位，《穀梁》所云至精，曰：『書即位，正也；不書即位，故也。』

繼故而書即位，與聞乎故也。』即位是朝見于廟，有許多事，世次相及，自然行正禮。若有篡弑不正之故，則先君不正其終，世子焉得行吉禮？有故而又書即位，是即位之人亦與乎變故之謀，故意欲掩飾其同謀之罪，反行吉禮，若不知然者。此却終《春秋》都是如此。先儒又都不從，另出一箇論頭；及難通，又變一箇義例，都不是。」

程子謂《公》《穀》次于《左氏》，今觀《公》《穀》儘有好處，須如朱子之論方平。自記。

左氏非丘明也。左氏若是孔子同時，如何所紀六卿分晉已是孔子卒後事？古者左史記言，或者以官爲氏耶？蓋因傳《春秋》而附以己之見聞。胡文定于春秋時事不見于經者，明知道是不經赴告，夫子無從而書，又時自忘却，說此事《左傳》有之，

經何故不書？倒似《左傳》即魯之《春秋》原本，爲夫子所據以脩者。此最有關係。

《左傳》不可不讀，其中有許多三代典禮，及二百四十年事蹟，又文章古雅，不讀，覺得看經益無依傍。《國語》一書，是《左傳》未經剪裁鍛鍊者，想從列國隨便採來。其中如吳、越迴與他國不同，唯魯、周差近，齊一味誇大，晉如今日劇演一般，塗飾點綴。《左傳》則貫串簡鍊，<sup>①</sup>文采斐然。韓氏評以浮夸，亦確不過。

字入北斗，《左氏》「叔服曰：『不出七年，宋、齊、晉之君，皆將死亂。』」宋，上公，齊、晉，侯伯，皆應北斗之象，爲天紀綱也。七者，斗之數。自記。○文公十四年。

侵鄭之役，盾不與楚遇，而汲汲于還，蓋君臣之際，疑貳形矣。盾憂內變之將作，而志不存乎諸侯焉耳。自記。○宣公三年。

點、線、面、體，事事離不得。從此點到彼點，便成線；將此線規而圓之，便是圓；四折便是方，三折便是三角，都成面；將此面積厚，便成體；體成則天下之象數備矣。《左傳》：「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」象即是點，滋即包線、面、體。「滋」字妙，生生不窮。

鄢陵之筮，似是遇復之明夷，其繇曰：「明夷于南狩，得其大首。」離，南方也，又爲目，爲戈兵。離明見傷，故曰「射其元」，「中厥目」，而「南國蹙」也。傳聞不詳，故史失之耳。自記。○成公十六年。

襄之十四年，距夫子生時尚九年。而伯玉，夫子友也，奈何此便從大夫與聞國事乎？據傳，崔杼壽亦太多，俱有未可據者。

①「串簡」，原爲墨丁，今據全書本補。

自記。○襄公十四年。

伐陳之役，子產不敢深言陳即楚之罪者，鄭亦即楚故也，與齊不敢問楚人僭號滅國同意。王道無諸己而非諸人。春秋諸侯，首尾橫決，為辭令以相諉而已。雖有敬仲、子產，何所措喙焉？自記。○襄公二十五年。

季札觀樂，前面都是歌某歌某，後面乃言舞某舞某，蓋魯備六代宮懸，止存舞耳。故《韶箛》亦言舞。夫子至齊，始聞《韶》音，所以韓文公以「三月」為「音」字之誤。自記。○襄公二十九年。

史趙言：「亥有二首六身，下二如身，是其日數。」蓋今算馬六作厶，亥字下有三角。而上乃二字，下其二字于旁，則為川，亦算馬也。自記。

「賈朱鉏」、「密州」，兩字切音也。莒，夷也，語譯而通。自記。○襄公三十一年。

「郊子來朝」，時夫子年二十七，魯禮樂已盡學矣，而又好問好察以廣其智。又兩年，遂適周而窮文、武之道。自記。○昭公十七年。

《左氏》于昭二十二年十二月有「庚戌」。是月癸酉朔，烏得有庚戌乎？自記。○昭公二十二年。

《公羊傳》「自內出者，無匹不行；自外至者，無主不止」。「自內出」，似以祖言，匹者，匹配之匹，祖妣是也。「自外至」，似以神祇言，主者，賓主之主，天祖是也。自記。

○宣公二年。<sup>①</sup>  
「敬嬴」，《公羊》作「頃熊」，音之訛也。自記。○宣公八年。

胡傳誤以叔弓為叔孫氏。叔弓蓋公弟

① 「二年」，據《春秋公羊傳》，應為「三年」。

叔盼之孫。自記。○昭公十年。

《大全》惟《春秋》最好。永樂命儒臣纂集《四書五經性理大全》，只限七箇月俱成，故當時只得將現成本子略加改換。《春秋》是用歙人汪克寬所纂，原有條理，所以好。

某平生于《易經》外，一部書不敢動手。大凡著書，有一字不安便不好。朱子不敢注《春秋》，便是爲此。其大綱如何不知？不知如何作《綱目》？只是零碎處不曾透曉得。

## 孝經

程、朱提出《學》《庸》《語》《孟》，直是功蔽天壤，<sup>①</sup>只少一部《孝經》。《孝經》道理好到至處，朱子疑其有《左傳》語。雖未知其言之先後，總當以道理爲主。

聖賢著書都是提尖。如《大學》一書，

欲成天下之人才，同天下之風俗，非此不可。子思時已有邪說異端，如講老莊、刑名之類。子思見得天下道理平平實實，高者空虛得不是，低者又淺俗得不是，只是「中庸」二字切近精實，故作此書。至《孝經》，亦是提出大道理的要領來說。天下道理只是仁義，義又出於仁，義不是冰冷的，仁心之有節制處便是義。道理說到仁，已頂尖了。只是囫圇說箇仁，難道墨子「兼愛」亦算做仁？佛家「慈悲」亦算做仁？仁之道，却要從孝做起。「親親而仁民，仁民而愛物」，極其至，「通于神明，光于四海」。

五性缺一不可，單拈別的還有病，只是孔子說仁，斷無流弊。仁包四德，是我生最

① 「蔽」，原作「敝」，今據四庫本改。



初所得的道理，然猶恐其泛也。《孝經》又專說一「孝」字，更妙。前人多說《孝經》文字淺易，不知聖人說話原不要深，只此已足。世上有一種鄉人，止知愛敬其父兄，而惡人、慢人；又一種好虛名者，外事結納，而內薄骨肉，更是無根。由惡人、慢人一種，便有楊子「爲我」一種學問；由不愛親、不敬親一種，便有墨子「兼愛」一種學問。異端不過此二事。《孝經》儘是精密，此書縱不是夫子自作，必是曾子之徒所記。生吾者父，由父而祖、而曾、而高、而始祖，以及始祖所自出，非天地而何？非天地與吾爲一體而何？所以《太極圖》下二圈，一箇是天地生人，一箇是父母生人。父母，人之小天地也。吾有一事自覺得好，不必問，定知父母喜之，祖宗喜之，即天地亦是喜的。我有此身，父母之心在我，天地、祖宗之心

亦在我，是以呼吸相通。問：「祖宗年代既遠，未知尚有魂魄否？」至天地却舉目可見，是現在的祖宗。」曰：「祖宗魂魄原在天地，有我他便未亡，我盛他亦盛，我衰他亦衰。『孝弟之至，通于神明，光于四海。』道理不到此，原未完備。孝道不到愛盡天下人，亦不算完得孝道。《中庸》由子臣弟友，說到鬼神之德；大孝達孝，直到郊社、禘嘗，說得實實精到。如今說微之顯，都說屈實有屈之理，伸實有伸之理，纏來纏去，都是皮膚語。誠即理也。如心有愧作，面便發赤，人都知其慚慙；心中快活，便有喜悅之色，人都知其得意。此何以故？其羞愧者，必是理上打不過；其喜悅者，必是理上做得到。我們誠心果到，祈禱便應，以我有此心，彼亦有此心，故相感。若一有而一無，如何能感？何以能感？此心有此實

理也。理便是性。性與祖宗、天地、鬼神一也。有此理，便有此氣，便有此象，如何掩得？往日看《中庸》此章，殊如贅疣；今見得如無此章，前面位育，後面不顯其德，都無著落。人知此理，便見得暗室屋漏，刻刻有神明臨之。自己知得念頭不好，便是鬼神察你；自己覺得此事無愧，便是鬼神許你。到得暗室屋漏、不欺神明，尚敢欺天下之人而凌虐之乎？故曰「治國如視諸掌」。問：「不知當日賈誼與漢文帝說鬼神是如何？」曰：「必說不到此，此理到宋儒纔說得明白。」

程朱大段與孔孟若合符節，所謂「先聖後聖，其揆一也」。若微文碎義，安能處處都不差？若使不差，伊川何以亦有不依明道處？朱子何以亦有不依二程處？蓋主於發明道理，不爲人也。即朱子于《四書

注》，至垂絕猶改，可見他亦不以自己所見爲一定不移，何況于人？朱子疑《孝經》，某便不敢從。《孝經》所說道理，實在完全。說孝爲「至德要道」，下文「德之本也，教之所由生也」，即解說「至德要道」。五常之性，德也。禮、信、義、智皆統于仁，而仁之最篤處，莫過于孝。這箇根剪不斷的。極殘賊凶暴之人，說到他父母，未有不關心者，所以爲「德之本」。惟其爲本，故謂之「至德」。五達道所以爲教，知愛父母，自然愛兄弟。因是「長幼有序」，便見得上下尊卑之分、宗祧繼嗣之大。四者必賴朋友講明聯絡，教都由此而生，所以爲「要道」。世上原有只知自己父母當愛敬，而不知別人父母亦當愛敬；又有一種人，不愛敬自己父母，轉交結別人。《孝經》云：「愛親者，不敢惡于人；敬親者，不敢慢于人。」又倒

說回來：「不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。」不

愛敬別人父母，似無與于己之孝，不知不能及人，便是自己的不足。《詩》云：「孝子不匱。」不匱是取之不窮、用之不竭也。若惡慢于人，畢竟自己之孝有限。程、朱極推《西銘》，不知却從《孝經》脫出。如云：「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。」是「乾坤，大父母」也；「通于神明」，即「窮神達化，以繼志述事」也；「光于四海」，即「民胞物與」也。又《易》言天地之心、天地之情，不有性，心、情從何而見？惟《孝經》云「天地之性」，是最大頭腦，他書都未言及。又《孝經》書名便好，是道德頂尖處，故以為經。經非孔子自命也，以其為孔子所言，而人稱之為經。至云「吾志在《春秋》，行在《孝經》」，自稱《孝經》，則不可信矣。書名

如「易」字、《洪範》「範」字、「大學」、「中庸」，皆妙。若「忠經」便不是，忠已包在孝內。

前儒謂《西銘》乃《原道》宗祖，吾謂《孝經》又《西銘》宗祖。《西銘》言人皆知孝父母，而不知孝天地。其實如此等去孝天地，就如此等去孝父母，還是比例相同的意思。若《孝經》則即此便是，「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察」，直上直下，一以貫之。《孝經》只是推將去，收將來。初由敬愛父母而推之，欲其盡敬愛天下之人；終必盡敬愛天下之人，而後為敬愛吾父母之盡。如人家在一鄉一邑，雖在家中無失意於父母，苟得罪於鄉邑，令人辱及父母，便是自己有致之，即為不敬愛其父母矣。若人人皆敬愛其子，因而歸美於親，咸曰某人生此賢嗣，即是以眾人之敬愛，敬愛其父母矣。至合「萬國之歡心，以事其先王」，亦

是此意。所謂「一朝之忿，忘其身以及其

親」、「好勇鬪狠，以危父母」，皆是此段話頭的反面。此書開口說「至德要道」，下文「夫孝，德之本也」，即是解「至德」。仁義禮智皆德也。然「元者，善之長」，仁以親親爲大，「仁之實，事親是也」，豈非「至德」乎？「教之所由生也」，即是解「要道」。司徒五教：父子、君臣、夫婦、昆弟、朋友，何莫非道？然有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，假如父子不立，他教何從而有？故曰：「教所由生。」豈非「要道」乎？《中庸》曰「脩道以仁」、「親親爲大」，《孟子》曰「事親，事之本也」，亦有此意。然無用此意衍成全書者。此書是生人之本，如何可少？朱子疑其中有《左傳》語，然安知非左氏用《孝經》耶？如「元者，善之長」數語，左氏亦有之，可云《易經》襲《左傳》乎？此書道

理至足，不當于語言文字間疑之。

「天地之性，人爲貴」，貴其能盡人道也。蜂蟻之君臣，雖鳩之有別，就其一節，雖人有所不及，然而不貴者，所賦止此，不能推之而盡其道。若夫婦之知能，似與禽獸不能大段差別，然却限量他不得。一旦要做聖賢，便能做，你却禁捺他不下。白額虎入市傷三數人，羣起而噪之，以爲罪大惡極。人殺百虎，曾不以爲非，人于此要猛省自己貴重在何處。

榕村語錄卷之十七終

## 榕村語錄卷之十八

### 宋六子一

滄洲精舍中祠七賢，周子、二程子、張子、邵子、司馬氏、延平，獨延平稱師，即稱謂間亦不苟。後稱六人，則去延平。後稱五賢，並去司馬。當時伊川與邵子終不相合，明道亦說邵子于學全不識。問：「以邵子之虛明精究，何以謂之全不識？」曰：「程子論其學微雜黃老之意，便是不識。邵子若不得朱子表章，恐亦要減色。」問：「論理學，司馬自不如延平，何以六人去延平？」曰：「想是以其氣魄小。聖人的派，

胸中是滾熱的，逢著人便要成就。延平口呐，有所得，默默自己進修，人無知者，他亦不求人知。惟其實有所得，脉絡不差，故感召得一箇朱子來。康節從遊者便少，明道責其不授徒，曰：『人都不來學。』明道曰：『堯夫故是悠悠。』」

佛家有經師，有法師，有禪師。經師是深通佛經，與人講解。法師是戒律精嚴，身體力行。禪師是不立文字，參悟正覺。儒門亦似有此三派，鄭、賈諸公，經師也；東漢諸賢，壁立萬仞，法師也；陸子靜、王陽明，禪師也。程、朱便是三乘全修，所以成無上正果。

《太極圖說》《西銘》《定性書》《好學論》四篇，相連看去。《太極圖》最下兩圈，與太極一樣圓滿，此理未曾暢發，却得《西銘》一滾說出。《西銘》事天功夫，實際即是《定性



書中「大公」、「順應」二義。然必細分知行始密，又得《好學論》發之。四篇相足，聖學備矣。清植。

象數可圖，理不可圖也，而周子以圓圈圖之。凡四方、三尖、六角、匾長之形，同其尺寸，實之以物，皆不能滿，惟圓則滿，充實無欠。及至陰陽之中小圈、五行之下小圈，皆即上大圈，如水中之月，即天上之月，本無有二。此下又將氣化、形化作二圓圈，與太極等，直是大手段。人告以身從父母生，即性亦從父母賦，須當守身盡性以爲孝，人都信得及。若告以天地爲吾大父母，必笑爲迂遠矣。惟使他由父母而推之于父母之父母，累進而直上，溯至厥初生民，非天地之氣化而何？《西銘》即是此二圈圖說，故曰：「乾稱父，坤稱母。」不謂之祖妣者，祖妣年遠爲鬼，鬼者，歸也，歸則不及撫摩恩

勤矣。乾坤却是我大年難老之父母，故曰「日監在茲」、「及爾出往，及爾游衍」。至周子，雖言「君子修之」，未嘗言如何修也。試思天地開一大世界，日月升沉，山川融結，却是爲何？無非爲生人之地，即萬物皆陪客。如菓樹然，枝幹花葉，雖然無數，其歸只是要結實。天地生人，非是要你美衣豐食，驅役萬類，暴殄天物也，要你贊助天地耳。《西銘》自知化窮神，直說到厚生玉成，所謂「窮理盡性，以至於命」。工夫皆備，又「定之以中正仁義而主靜」。何以定？何以靜？亦未明言。却得明道《定性書》闡之：「所謂定者，動亦定，靜亦定。」然「廓然大公」者，仁之所以爲體；「物來順應」者，義之所以爲用。體在於大公，即所謂主靜也。但工夫節次尚未詳密，又得伊川《好學論》補之。其曰「真而靜」，靜即「主靜」之

靜，真即「無極之真」之真，實本《太極圖說》以立言。至下文「明諸心，知所養，然後力行以求至」，指出「知」、「行」二字，而塗轍具矣。四書合而首尾完備，代造化而爲言，非偶然也。

程子不請教邵子的數學，邵子亦不請教程子的道學，其所講論都不見，這是公案可疑者。到朱子大開城府，你有一點好處，我便收來，我有一點好處，便思公之于衆，洞然無可疑者。伊川難講話，想是明道還肯說，故邵子云：「伯淳之言條暢。」邵子生平不敢有外道語，儒者到底不敢推出他去。二程有幾段說陰陽天地甚精的，想亦互有資益處。只是前人傳藥不傳火，火候不肯就傳。

二程十五六歲便欲學聖人，朱子廿來歲學仙、學佛，遍參歷扣，其立志之高、才氣

之大，自是第一等。然幸得濂溪、延平把他點化得低下來，便腳踏實地，卒有成就。不爾，一向高濶去便狂，狂之不已，便至於妄。孔子大聖，只曰「述而不作，信而好古」，於老彭且曰「竊比」，何其德盛禮恭耶！王陽明儘有氣，可惜同時無人能點化他，故終入邪魔。至死之前一年，尚作詩云：「影響尚疑朱仲晦，支離羞作鄭康成。」何其妄也！一齊抹倒古人，獨立天壤間，便不是聖人氣象派頭。程子說「吾學有所受」，朱子言必稱延平。陸子靜便從來不說師法何人，似從孔、孟以後，千餘年不傳之秘，至子靜出而忽自己得之。即此便見差路。○以上總論。

朱子作《濂溪祠堂記》，直以道統歸之，而以程子爲「見知」。于《學》《庸》兩序及《孟子》篇末，則但提程氏而不及周子，無不允當。

觀明道贊堯夫異於橫渠，贊橫渠又異于濂溪，銖兩不差，便知其淵源有自。「昔受學於周茂叔」、「吾學有所受」二語，源流何等分明。自記。

伊川於《明道墓表》，既以之接孟氏之傳，於橫渠則曰：「自孟子後，只有《原道》一篇，《西銘》則《原道》之宗祖也。」又曰：「自孟子後，儒者都無他見識。」或疑程子所以尊濂溪者，反橫渠之不如。然其所以表章《西銘》而不及《太極》，原有深指，朱子言之悉矣。其評論語次，雖未聞以孟氏以後之統歸之，然孔、顏之樂，乃程子自言授受之要，非其實到仲尼、顏子樂處，豈能開端指示，使學者尋之哉？夫得孔、顏之心，而不得孔、孟之道，未之有也。濂溪之心得者深，明道、橫渠之友教者廣，亦猶顏子潛德於孔子之門，孟子修業於戰國之世。故推

尊之論，各有攸當，未可執一以疑其二也。如後世多稱孔、孟，未聞有以是掩顏子者。推是，可以論伊、洛淵源之際矣。自記。

人能將《太極圖說》《通書》句句明白，看四書、五經都有入處。

《太極圖》直發千古所未發，從來人不敢圖理，而周子圖之。天下惟圓者方滿，凡圓物，中間積實便飽滿。如其大而方之，便少；又三角之，更少。此上圈之妙，天下道理俱包在太極內，十分滿足也。若動靜不相生，則有息時，而太極亦破。雖分動靜，而中圈自若，此第二圈之妙。至下二圈，一是氣化，一是形化。人只知到父母生身，當全而受、全而歸，不知一步步推上去，其初生者爲誰，非氣化而何？既爲氣而生，則乾坤非吾大父母而何？亦當全受、全歸。論父母之生，即天地之氣化，此必讀書明理

者方知之。若其初之爲氣化，雖愚人而知之也。《西銘》却好發明下兩圈之理，周是順流下來，張是逆推上去。某嘗說幾部書相接得妙。張子不知有《太極圖》，做一篇《西銘》，恰好接《太極圖》。大禹未必知有《易經》，作一篇《洪範》，恰好接《易經》。周公做一部《周禮》，恰好是《洪範》衍義。

向疑《太極圖》不如《先天》之自然，其爲圈爲白黑、爲左右交系，皆似出於人爲。今思之，始知其妙，妙在最上一圈與下二圈，中間陰陽五行却是過脉。大抵天地位，便生草木，後生禽獸，最後生人，人生而天地結種矣。正如木之根而幹，幹而枝，枝而葉，葉而華，華而實。至所結之實，與所由生的種子一般，而木之事畢矣。此圖下圈與上圈，無絲毫欠缺，無絲毫參差，一樣圓滿，見人與天地之性一也。

問：「說太極，畢竟又說無極，何也？」曰：「《易》有太極，原不須說無極。因老、莊諸人，將太極說似形像未分、精氣渾然之時之謂，未免落有朕兆，故加『無極』二字，以明不有朕兆也。這是因時立言，看下言無極之真，不更言太極，可見太極即無極，非有二也。」

「五行之生也，各一其性」，似把太極剖作五片，其實箇箇具足圓滿。請以孝爲太極，喜、怒、哀、樂爲五行觀之。如親有得而吾喜，則孝心全體在喜，不必夾以怒、哀而後爲全也。親有疾而吾憂，則孝心全體在憂，不必雜少喜、樂而後爲全也。無餘欠，無彼此，皆以此意求之。如生意是太極，春溫、夏熱、秋肅、冬寒，無非生也。不但春溫時生意全在，即夏熱、秋肅，生意亦全在熱內，全在肅內。至于嚴冬，生意或幾乎息

矣，其實冬不冷，春來如何能發生？如人夜間不睡，明日都無精神，是睡似不辦事，實乃辦事之根。天下無性外之物，即虎狼之父子、蜂蟻之君臣、雖鳩之夫婦，他固不能相通，然既有那一件，太極便都全在那一件。向來都將「理」字訓「太極」，還有說不去的，惟以「性」字訓，則皆通矣。

《太極圖說》言「生水火木金土，五氣順布，四時行焉」，似說倒了。五行在四時裏面，故火炎于夏，水旺于冬，木生于春，金盛于秋。如周子說，却像五氣、四時是有了五行後纔有的。大抵賢人的話，便說得極好，比之聖人，到底差得些子。孔子說五行曰：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅于山川。播五行于四時，和而後月生焉。是以三五而盈，三五而闕。」日月星辰，雖皆是懸象物事，然實以日星爲紀，所以日近得來便暑，

遠了去便寒。四時俱看星舍，惟山氣起去便成雲，澤氣起去便成雨，却是地下的事。月雖是懸象，其實一半陰、一半陽，曆家說九天惟月天最近。炎夏時節，日光當頭晒透下來，所以暑。隆冬時節，日遠了，只剩他一箇冰冷的在上面，所以寒。邵子以夏屬日、冬屬月，朱子說他不是，實却是如此。至風雨以月爲驗，萬物孕育亦俱以月爲節，孔子言其「三五而盈」，以從陽也，「三五而闕」，以從陰也，故曰：「和而後月生焉。」清植。

《太極圖說》是從《繫傳》首章運化出來，然有一處可疑。開首「動而生陽，靜而生陰」，陰陽是指著甚麼？若是指天地，則「動極而靜」、「靜極而動」兩句難說。《繫傳》只從「天尊地卑」說起，方漸次說向摩盪上去，便無弊。問：「《圖說》極精，然看來



不如《繫傳》尚有數處。『五氣順布，四時行焉』二句，既不如《禮運》『播五行于四時』語意圓渾，而雷霆、風雨、日月、寒暑，一切天所藉以生生之功用，亦未曾數說得盡。至『化生萬物』，緊頂男女來，便像只從二氣交感說起。又不如『乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能』，是從理上說起。即推本『主靜』一層，論理固是，然生出後人許多論議。亦不如《繫傳》『易簡』二字，只坦白放在那裏，便不用更說『主靜』了。」曰：「然。」清植。

巖問：「『與日月合其明』，似是智，如何是禮？」曰：「日月是外明的，火是外明的，三千、三百都是燦著于外的。水是內明的，智是藏在內的，鬼神是幽暗的。『與天地合其德』四句，朱子將第一句配太極，二句配陰陽，三句配五行，四句配男女。但夫

子如何知道有《太極圖說》，不如配仁、義、禮、智有根。如今舉成語以實之。『天地之大德曰生』，故曰仁。禮者，『嚮明而治』，故曰禮。『義者，宜也』，時也，得其序，舒慘合宜，故曰義。鬼神，『善必先知之，不善必先知之』，又曰『幽則有鬼神』，故曰智。」

《太極圖說》所引「立天之道」、「立地之道」，是應動靜變合、五行四時等句；引「立人之道」，是應男女善惡、中正仁義等句。又引「原始反終」二句，却與上意不相粘合。蓋陰陽剛柔，不外仁義。人之道，即天地之道，原見在入道之始，反見在入道之終，便知死生之說，即《西銘》「存順沒寧」之意。至此，方是全受全歸，不為虛生浪死。死生信是大事，夫子所云「朝聞道，夕死可矣」，是大要緊處，必說到此，纔成全箇人。「寧」字最妙，只是心中帖然，吾事都畢。

《通書》四十章，字字純粹，雖無一語闢佛、老，求其一語似佛、老者，亦不可得。

程、朱說性命許多話，似還不如《通書·誠上》章爲盡。聖人盡性，而性者自然之實理，故曰「聖人之本」。既云聖人，以在人言，不以在天言。「誠之源」，言在人之實理所從出。如「天命之謂性」、「大哉乾元」，是乾始一點至潔淨無所爲之心、萬物資之以始者，這就是「誠之源」。云「萬物」，則自聖賢、庸愚，以至昆虫、草木，皆得此理，無有彼此厚薄之異。如天下雨一般，何嘗于江河多些，于溝渠蹄涔少些，于清流處清些，于臭穢處濁些，都是一樣。「乾元」只是生理，至云「乾道」，則有陰陽矣。有陰陽，便有變化，錯綜交互，無所不有。「各正性命」，正不對邪，猶云成也。到此，如江河自然得雨多，溝渠蹄涔自然以次少，清流覺得

清，穢處覺得濁，然無論大小、清濁，皆有此雨。極惡人亦斷不了此理，所謂「純粹至善也」。「繼之者善」，「繼」字妙，說予偏屬天，說受偏屬人，惟「繼」字恰是天人之間相授受處。如父以家業付子，而子方承受之時，無不善者，及搬到各家便不同，所謂「成之者性也」。所以《繫傳》緊承上文，言：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知。」以此說「各正性命」最明白。如此講，與「性相近，習相遠」一樣語氣，不必又說「義理之性」與「氣質之性」矣。天道之元亨，即此「誠之通」；天道之利貞，即此「誠之復」。上言人性，此言天命。朱子以陽繼陰、陰繼陽爲言，則「通」與「誠之源」復，「復」與「誠斯立」複矣。「大哉《易》也」，是說此理備于《易》，非取交易、變易之義。「性命之源」，是雙收上文，語氣與《太極圖

說《結句》一樣。

「堯、舜性之，湯、武反之」，反即復也。

「性」、「復」兩字，從《孟子》來。「或安而行之，擇善而固執之」，「安」、「執」兩字，從《中庸》來。自記。

《理性命》一章，說得極高，却有實理。

「厥彰厥微」，朱子言「彰底微底，非靈皆不能明」。某意「微」字是此節眼目，即物上見理。次節眼目在「中」字，即偏處見全。末節眼目在「一」字，即萬中見一。清植。

「聖人之精，畫卦以示」；聖人之蘊，因卦以發。「程、邵都說不得如此簡當。上句先天也，下句後天也。其精理不可見，則畫卦以示，顯之于象，皆可見矣。既有卦，則天地間事物之理，因卦都發出來。「精」字、「蘊」字、「示」字、「發」字、「畫」字、「以」字，無一不穩當恰好。

「《易》何止五經之源，其天地鬼神之奧乎！」五經所言，盡乎道矣，天地鬼神之奧，豈能外之？「何止」二字，略有語病。清植。

「《春秋》正王道，明大法，孔子為後世王者而修也。」淺淺說得甚明白。亂臣賊子都是死人，雖誅他，他亦不知，「所以懼生者于後也。」大法即在王道中，道尚寬，法更嚴切。○以上周子。

橫渠說明道可比顏子。鄒志完稱曰：「使斯人得志，可使萬物得所。」范淳夫曰：「『不遷怒，不貳過』，惟伯淳能之。」即至強梁如荆公，惟明道與辯論，他便受，亦以忠信許之。使濂溪、明道、朱子得用于世，以視武侯，其細密、敏慎、虛公，俱可信得過，且自然更純。

某以《定性書》繼《西銘》後，就其文章

觀之，渾渾淪淪，似無下手處，其實包得許多物事。「廓然大公，物來順應」，凡中和、忠恕、誠明、敬義，都是此段話頭。「敬以直內，義以方外」，便是下手處。朱子解只順文義詮釋，倒是他自己語錄內有一條，說得親切。只是不曾分割得知行明白，故某又以伊川《顏子好學論》繼之。其言「知之明則信之篤，信之篤則行之果，行之果則守之固，守之固則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生」，仍歸到敬上，直是有源有委。

明道作《定性書》，纔二十多歲，未必擬議經書，出語自然脗合。所云「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情」，便與「乾始能以美利利天下，不言所利」一般。人心一有所私，便待親厚的好些，待不親厚的不好些，圖甚麼便

用情，無所圖便不用情，如何能普濟萬物、打通人我？惟「乾始」一團好生之心，乾乾淨淨，一無所爲，故能醞釀流溢，隨物賦形，自然公普。到得天下皆受其利，他亦不言所利，其初原無所爲，後來自無可言。此「乾始」之心，在人即不忍人之心也。不獨聖人有是心，人皆有之。孟子最形容得親切。見孺子入井，便生惻隱，自家孺子如此，即人家孺子，甚至仇家孺子，亦皆如此。此要救孺子之心，若是爲納交要譽及惡其聲，便有相與者與沒相與者不同，人見處與没人見處又不同，救之後畢竟要自暴其德。惟無此意，所以只覺得必要如此，自己那一段不忍之心纔過得去，他無可言者。「天地之常以其心」，即「乾始」也。「普萬物」，即「以美利利天下」也。而「無心」，即「不言所利」也。「聖人之常以其情」，即「乾始」也。

「順萬事」，即「以美利利天下」也。而「無情」，即「不言所利」也。他天資高，直見得到此，想亦能行得到此。夫子「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」，即此心也。古之學者爲己，不爲名，不爲利，闇然無色，淡然無味，寂然無聲，泊然無臭，學者如是，聖人如是，上天之載亦如是。

看來《好學論》稍遜于《定性書》，以不曾指出「敬以直內」一層工夫也。篇中只言致知力行，所云「正其心，養其性」，只是撮總語。大抵言「知行」，不若言「敬義」工夫較備。

上蔡記明道語：「某學雖有所受，『天理』二字，却是某拈出來。」朱子改云：「『天理』二字，是某體貼出來。」「體貼」字，便像是程子創造。此二字，《樂記》中已有，只好說「拈出」。因程子受學濂溪，《太極》《通

書》中却未見此二字，故曰「拈出」。「天理」、「人欲」這樣字，非洙泗不能如此粘合得妙。理屬天，欲却從人而有，精當無比。

伊川太方嚴，須是三代方用得他。朱子和平寬大，留心人才，一長必錄。如陳同甫粗疎之極，而始終交好。東坡恨伊川，在自己盡力詆毀，伊川如無聞也者，終身一字不及東坡，此東坡所以傷心也。大概洛、蜀分黨，固起于門人，而積釁多開于小處。蘇家父子人都，一時盛名，王荊公藐之曰「不過戰國之文」，所以蘇氏嗔嫌到底，新法猶是波瀾也。

忠信是直內，脩辭立誠乃是方外之事，明道却帶直內說來者，誠即是忠信。內存實心，必從實事上體當，而誠乃立也。故云：「惟立誠，纔有可居之處。」自記。

問：「程子言『器亦道，道亦器』，何謂



也？」曰：「此條以『誠』字爲主，以『天』字爲客，忠信進德，即是對越上天。何者？天之所以爲天，誠而已矣。其體謂之易，其理謂之道，而其用即謂之神，神不在道之外也。子思言性、道、教，孟子又就中發出『浩然之氣』，氣亦不在性、道之外也。故《中庸》言鬼神充塞如此，而歸之于誠，則神、氣與道之妙合也顯矣。徹上徹下，總一實理而已，豈有他物哉！夫誠也、性也、命也，形而上之道也；天也、神也、氣也，形而下之器也。然亦辨道器之分，不得不如此立言耳。實則道器渾融，何處分別？君子而能存誠，則道在是矣。道在則異世而同神，何有於古今？殊形而同體，何有於物我？『忠信』、『乾乾』、『天且不違』，蓋爲此爾。程子又曰：『毋不敬，可以對越上帝』，又曰：『誠則無不敬，未能誠則必敬而後誠』。

然則事天以存誠爲本，而存誠以居敬爲先。」自記。

問：「『生之爲性』，本告子之言，程子乃述之，而曰『性即氣，氣即性』，何也？」曰：「性與生俱生，故其字從心、從生，非生則不名性。生者，氣也，而性在焉。是『性即氣，氣即性』也。辭同而意異，不可以辭害意。」問：「又言『人生氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生』，何也？」曰：「言既『生之謂性』，則人生所稟之氣，當有善惡。然善惡差殊，非性也，氣也。性即理，理則善而已矣。氣稟用事，而理之具于是者，或過不及焉，善之反爲惡，非其初相對而有也。上節合性與氣言之，此節離性與氣言之也。理有善惡，『理』字，行文虛字。」問：「又言『善固性也，惡亦不可不謂之性。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，

才說性時，便已不是性」。何也？」曰：「此申第一節。言『善固性也』，惡雖反焉而悖於性，然『亦不可不謂之性』者，蓋性者以有生而名，人生之前屬乎天命，自不容說，才說性時，便兼氣質論也。」問：「凡人說性，只是說『繼之者善』，孟子言人性善是也。何也？」曰：「此申第二節。繼者，流行繼續之意。『繼之者善』，謂天命流行無有不善，即元亨利貞之德，太極之緼是也。其理在人，則爲仁義禮智。雖不離乎氣稟，而有不雜氣稟者存。故謂今之言性，乃指其原于天命純粹至善者言之，孟子所謂性善，蓋主此耳。」問：「又以水流就下爲喻，而曰『不可以濁者不謂水』。何也？」曰：「又申第一節。『猶水流而就下』句，與孟子以水之下喻性之善不同，蓋是行文虛句。言天命流行而賦於物，正如水之流行而趨于下

也。命之理無不善，及賦于物，則有善有惡。水之流無不清，及趨於下，則有清有濁。清濁皆不可不謂之水，則善惡亦皆不可不謂之性明矣。」問：「又言『水之清，則性之善之謂，不是善與惡在性中兩物相對』。何也？」曰：「此亦以水喻申第二節。蓋澄治之功至，則水復其本清；學問勤，則性復其本善。水之清濁，非從源而有；善與惡之在性本，豈相對而生哉？」問：「又言『自天命以至於教，我無加損』。何也？」曰：「命之於天，循之則爲道，修之則爲教。聖人盡其性，以至盡人性、盡物性，則道教備矣。然豈能有所加損于性哉？無他，性善故也。《朱子文集》中有解釋此條注，《語類》中與門人講說尤詳，然所分段落似未甚清。又以『繼之者善』爲就人情動處言之，蓋因下句引《孟子》之言，故轉生此解。然

伊川固謂孟子言性是極本窮源之性，則以合諸《大傳》繼善之旨，又何疑焉？朱子又謂先以水之下喻性，復以水之清喻性，爲譬喻叢雜，亦似非立言本意。」自記。

問：「程子言『學者須先識仁，識得此理，以誠敬存之，不須防檢，不須窮索』。何謂也？」曰：「此條要緊在『識』字、『存』字，識則愈存，故不須防檢；存則愈識，故不須窮索。反身則識矣，誠則存矣。《訂頑》備言此體，即萬物皆備之存也，以此意存之，則識而存之也。上言《訂頑》乃仁之體，學者其體此意，令有諸己，體亦識也，有亦存也。識又先于存，故能體則不患不能守也。然此所言，皆是庶幾于中心安仁之事，學利以下，則防檢窮索又烏可已？」自記。

問：「程子言『學者不必遠求，近取諸身，只明人理，敬而已矣，便是約處』。何

也？」曰：「此條合《易》爻、《孟子》，及所答橫渠《定性書》，與平日涵養致知之說，而一以貫之。蓋明人理則用行，敬則體立，近思約守，不待遠求。《易》之直內方外，即其事也。雖言賢人之事，然敬即閑邪存誠、忠信進德之功，義即言行謹信、脩辭存義之業。乾之龍德，亦若是耳，豈有他途哉！其有他途者，穿鑿以害理，繫累以害心也。豈獨聖人，雖天與人，亦只一理。浩然之氣，至大至剛，以直天地正氣，即吾氣也。持志集義，直養無害，則天人一矣。苟爲私心所蔽，則不直不方，而浩然者欲然，何其小也！『無不敬』，則內直；『思無邪』，則外方。斯二者，傳心之要也。《定性書》廓然大公，而戒自私之累，物來順應，而惡用智之鑿，即此意。然未直指用力之方，此揭敬義爲言，人德之途，可謂明矣。首末先言明

理慎思，而後言敬者，識得此理，然後能敬，存敬則天理益明，二者相爲首尾。」自記。

「主一」，非寂守此心而已，隨其所在而主夫一焉，坐立、言行，無非是也。「無適」，言不去而之他，申「主一」之義耳。自記。

問：「程子言『心是所主處，仁是就事言』。何也？」曰：「事猶理也。心是身之

主，仁是心之理，不曰理而曰事者，仁合內外、兼體用，故以事言之，欲其易曉。問者聞仁就事言，故疑是心之用，程子又正之，謂就事見仁則可，謂仁者心之用則不可。仁者，心之所以爲心，一而二、二而一者也。偏言則一事，專言則包四者。故但言心，則專言之仁也。中包四端，猶身之有四體也。故言四體具於身，四端具於心，則可；言四體身之用，四端心之用，則不可。惟其具之，是以用之而已。」問穀種之喻。曰：「以

心爲穀種，以仁爲陽氣，則失之遠矣。或人蓋未喻程子之意，而終以用處求仁也。然以穀種喻心，則固已得之，但未明性情之分耳。苟知發處是情，所以發處是性，性是仁，發處是惻隱，則性情之分明，而心在其中矣。此條剖析心、性、情與仁，極爲精切。」自記。

堯夫問今年雷起甚處，伊川云「起處起」，言從動之端起也。蓋語得要領，與明道「加倍」之對同，故堯夫皆爲之驚愕。自記。

伊川於明堂禮成，不往哭溫公，亦以明堂大禮，溫公分爲臣子耳，非直爲慶吊不同日也。自記。

「在中」之義，言不著于喜怒哀樂，而在其中間也。中道在事，此「中」字在心，字義雖同而用不同者，體用之分也。季明因「在中」之義未明，故復問其意，程子但以「不」

字易「未」字，而便以爲中，蓋即無所倚著之謂。然終不明言，使深思而得之耳。季明因程子言不發是中，故疑中無形體，所以名道。然中和皆以人心之德言之，則中雖無體，而已有象矣，所謂「未發時氣象」是也。程子既言中有形象，則異於泯然無迹者，故季明復以有無聞見爲問。然雖未有聞見，而聞見之理自在。以此揆之，則未有喜怒哀樂，而喜怒哀樂之理自在明矣。季明因謂既以未發爲中，則是惟未發之時可名中耳。程子言中之道貫於動靜，「何時而不在」，蓋雖和亦中也。未發之中，乃時中之根本，故程子因問又發此義。季明言固是動靜皆中，然觀于未發之前，氣象自別。接事時則心著于事，未必有此氣象矣。殊不知動靜時也，靜時無著力處，亦無容觀處。有著力之意，有觀之之心，其分皆屬已發，

而非未發矣。故觀中者，觀之未發之前，不如觀之已發之際之爲善。程子既正季明求靜之失，又見其下一「觀」字，知其於動靜之界尚未甚明，故還以「靜時如何」問之。季明謂靜時固無物，然自有知覺。然則知覺者，即其所用以觀氣象者也。程子言既有知覺，則屬動而非靜矣。如復卦一陽始生，雖朕兆于中，未發露於外，畢竟不可謂之靜，乃動之端也。天地之心，動乃可見。中之氣象未發，於何觀哉？問者既聞程子之言，故謂靜時氣象，既須于動處觀之，則靜中功夫，莫亦須於動處求之否？程子前既有存養于靜時之說矣，於動上求靜之義，則未嘗及，故亟然其說，而以爲此段工夫最難也。釋氏所謂定，却物者也，求靜于靜也；聖人所謂止，因物付物者也，求靜於動也。付物則理得而心安，却物者強遣而已。物



之善惡自在，善之惡之之心自存，名為無累，而所謂物者，隱然凝滯於冥漠之中，非真靜也。艮之為止者，蓋天地生物，理既完足，各正性命，則寂然不動，而有以為發生之端。故曰：「終萬物、始萬物者，莫盛乎艮。」人心應物，能使事事物物各當其理，則亦寂然不動，而無偏倚留滯之處，欲其不靜得乎？程子嘗言「不專一則不能直遂，不翕聚則不能發散」，蓋動根于靜也。此條所言，則又靜根於動。動靜相循，如環無端，儒者傳心之妙，盡於此矣。朱子《養觀記》備言此意，然似以復、艮兩卦分未發、已發。故其言曰：「方其未發，必有事焉，是乃所謂靜中之知覺，復之所以『見天地之心』也。及其已發，隨事觀省，是乃所謂動上求靜，艮之所以『止其所』也。」細詳程子答問，其舉復卦為言，正以復「見天地心」之為動，明

既有知覺之非靜耳。明靜時未有知覺，則未發之中不可觀、不可求耳。明未發之中不可觀、不可求，則但當存涵養之意，而於已發之際觀之、求之耳。故言復卦為靜極而動、艮卦為動極而靜，則可；言復卦為靜中之動、艮卦為動中之靜，則於程子之言有毫釐之差矣。就《中庸》首章論之，養其未發之中，正艮之所以「止其背」也；導其方發之和，正復之所以「見其心」也。且所謂靜中有動者，惺覺之體，似與復見心之意異；所謂動中有靜者，付物之妙，似與艮止背之意異。蓋惺覺又在見心之前，止背又在付物之後。艮靜復動，其大分不可亂也。或者聞程子言中有形象，又言靜無知覺，故以未發之前動靜之分請程子決之。程子答以「靜而有物」，則雖知覺未形而義理渾具，端倪未露而氣象全呈矣。前言平日涵養便

是，至此乃指出「敬」字也。其言敬以「主一」，本兼動靜，因季明之問，故就思慮應事言之，亦動上求靜之意。或因程子言靜非知覺，然雖無見聞，而見聞之理在，故復問「物之過乎前者」，見與不見？程子言，若是祭祀之時，或不聞見耳；若平日，豈有不聞見者？蓋聞見與視聽不同，未有心於視之、聽之，雖聞見不害其爲未發也。問者更端言主敬之時雖有見聞，莫不當留，此又失於有心求靜之過，而非所以言敬。故程子正之，言豈不曰「非禮勿視，非禮勿聽」乎？惟非禮者則勿之，豈可概弗見、弗聞乎？敬通動靜者也。自記。

在人之性，即所以爲人之理，則在天之理，即天所以爲天之性。性也，理也，一而不二，故原其所自來，則粹然至善而不雜矣。當其寂而無感之先，氣未用事，所謂

「人生而靜，天之性也」，亦何不善之有？惟發不中節，然後有惡。是善其本然，惡其後至，故曰：「謂之惡者本非惡，但或過或不及便如此。」自記。

孟子言人之有不善，「非才之罪」，程子又以爲「有不善者，才也」，其說若相反而實相備。且因是以知氣質之說，既自孟子發之，蓋所謂才者，即氣稟也。孟子未嘗不言氣稟，但以爲不足以牴人性之善，使其有己百己千之功，則自不至于倍蓰無算之域。惟不能盡其才，而以爲未嘗有才者多，故謂「天之降才爾殊」耳，豈才之罪哉！蓋不歸咎於氣質也。今講家以才爲性之用，如所云「良能」者，故謂孟子言理不言氣，其說未備，則失孟子矣。且孟子所言性善，謂人性也。人受天地之中五行之秀以生，故其性獨善。此便是兼氣而言，非指天命醇粹，人

物同得之初也。故曰「異于禽獸幾希」，又曰「犬牛之性猶人之性與」。既謂之人，則聖人與我同類者，我與聖人，非如犬馬之與

我不同類也。故人類之中，才質雖有高下，不足以牴牾吾性明矣，故曰性善也。程子兄弟往往以孟子言性皆指天命之初，又以孔子言相近爲氣質，孟子言性善爲極本窮源，皆啓後學之疑。豈知相近之，即所謂善乎？夫禽獸與人絕遠，而人與人則相近，堯、舜與途人相近，則性誠善矣，豈必窮極本源論之哉？如果窮極其本，則萬物之一源，凡有血氣，皆與无妄，何又曰「異於幾希而違之，不遠是懼？」且曰「犬牛」，曰「犬馬」，推而遠之，惟恐相混焉。程子又曰「才稟於氣」，乃用孟子「才」字而開氣稟之說。其曰「自堯、舜至途人一也」，即孟子「堯、舜與人同」之說。一子豈不知堯、舜之異途人

哉？亦言其同類而相近耳。既以相近爲善，則孔、孟言性之未嘗有異也，其旨彌顯矣。自記。

問：「程子云『有主則實』，又云『有主則虛』，所謂主者，是性爲主？是心爲主？」曰：「性爲主。」清植。

《程子遺書》「極爲天地中」一條，言地是渾體，隨人所處，無適非中。若以爲有一定之中，則其邊際必有所窮。以測景之法推之，去中國一萬五千里，應已得地形盡處，何以天地之運，彼此無殊？故知地之體勢，高下相因，隨處爲中，無有定在。此條深得周公遺意。自記。

《程子遺書》中，「日之形似輪、似餅」一條，言地無適非中，則無適非日所照。蓋日陽精，非形也。如是形，則似輪、似餅，其大有限，其光亦有限矣。且果行於地平三萬

里之上，則非中土而處於極東、極西者，取日既遠，朝暮必有不照之時，而又安得有此理乎？因引《莊子》語，以明日爲精氣而非形。又引佛家語，以明舊說之是。舊說即《周髀》也。《周髀》謂地如覆盆，天如蓋笠，日月遶其傍而行，此與佛經之說正同。北極之下，地如覆盆，傍陀四類，即佛所謂「須彌山」也。程子言：「今曆家謂日只在地平升降出沒，不如舊說言周回遶中心者之爲善。」蓋周回環遶，則東之夜即西之晝，南之子即北之午，無所適而不爲精矣。後又申言之，惟其是精而非形，所以到處有光，精神常新，無有微盛。如火光所燃，其能熱物皆然也。精之所在而氣隨之，若人之志一動氣，故生物之理居可知也。自記。

《程子遺書》「極須爲天地之中」一條，首半言兩極因人視而有低昂，實則南北隱

現，隨地遷變。後半言寒暑之氣，亦當隨地遷變，而有冬夏反易之理。蓋極星雖爲天地之中，然大地間四方上下之遠近，無不適均而相直者，相直則循環不窮矣。曆法所言極星高下，各就其地所見言耳。然有南極見而北極隱者，可知天地之中，未可以所見定也。天地道里既不可窮，然測景有三萬里之說，則是南北東西皆一萬五千里也。而中國迤西萬五千里之遠，於此測日，仍在三萬里中耳。天地之中，果可以一處定乎？此以東西言之，則南北可知矣。下又言寒暑，只因向背日耳，不緣地也。高下謂南北，既寒暑因乎南北，則氣候在在推移，各以日之向背、遠近而已。漸推漸遠，至於赤道之南，則氣候須正與中國相反。雖未實諸聞見，然總之有冬、有夏而已，確有其理也。自記。

問：「《遺書》言：『氣行滿天地之中，然氣須有精處，故其見如輪、如餅。譬之鋪一溜柴薪，從頭燃著，火到處，其光皆一般。氣充塞無所不到，若這上頭得箇意思，便知得生物之理。』此一段如何？」曰：「滿天地間都是氣，而日爲陽氣之精，到處有光。出於地上，地上有光；沒於地下，地下有光。如火之著于柴薪，非有一物推之始行也。氣塞滿天地，陽精到處，氣即隨之而聚，便生物。所謂『日無適而不爲精』，至確之論也。」

《遺書》：「言有無則多有字，言無無則多無字，有無與動靜同。冬至前天地閉，可謂靜矣，而日月星辰亦自運行而不息，謂天無動可乎？但人不識有無動靜耳。」此一段亦說得好。說有這箇無，多一個「有」字；說無這箇無，多一箇「無」字。無即靜

也，靜不是空滅，原都有在那裏，一提起便都在。以形器而言，何嘗無有無？當其思慮時，便是有；思慮不起，便是無。試問無時果竟無乎？任甚麼生平事，原都記在那裏。老子開口便言有無，其所謂無，即吾儒所謂未發也。伊川謂「靜中須有物」，極精。雖然未發，豈得謂之無喜怒哀樂乎？天地晝夜，古今死生，即是此理，一箇樣，無一些差。○以上程子。

榕村語錄卷之十八終



## 榕村語錄卷之十九

### 宋六子二

世人于可愛之物，必欲得爲己有，轉眼便屬他人。此身尚不得有，又何者爲吾有？此吾儒至粗道理。佛家却以此呼呵人，總由愚者多也。康節于此見得最透，程子乃譏其於學全然不識。至橫渠，雖譏其力索強探，然謂自孟子後，都無他見識。其所言「爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」，都是實話，非屬誇大。若只曉得剝復、否泰自然之理數，非人力所得與，便超然自了，何賴于人之立命邪？果見得橫渠與康節不同。

大抵此心雖要撒脫放下，又要振作扶起，方是聖賢之學。

光坡問：「『存，吾順事；沒，吾寧也。』只說『寧』字，到底是何歸宿？若說不消散，像個不安寧的；若是消散，又似與常人無別。」曰：「但以人生行事驗之。這事做得不愜心，翻來覆去只在心頭，睡著亦不安帖。若做得妥，便放開，明日又好做別事。聖賢生順死安，便是如此，雖似消化，却是長存的。如喫飯一般，無病時，飲食都消化，腹中一無所有，又好喫那一頓。前此所喫者，俱已無存，然穀肉之精液補益血氣，精生氣，氣生神，何嘗不存？若是喫一顆米，存在肚裏，飲一口水，亦存在肚裏，像件件爲我所有，却飲食不納，氣血日損，形神枯瘠，而日就滅亡矣。」

《通書》可繼《中庸》，《正蒙》可繼《孟

子》，只是《正蒙》略高些便差。其曰「神不可致思，存焉可也；化不可助長，順焉可也」，極精。朱子嘗見群雞出卵，就中有一艱難者，提他一提，雖然出得容易些，後來竟長不成。以此見助長不得，只有順其氣候而已。人沒神彩，是著意強不來的，惟存之久，則神明充足，自有威光。問：「存神即是存心否？」曰：「是。」

佛家何嘗不有所見？他見萬物皆有人性，故云皆有佛性。豈獨禽獸、草木皆有？豈獨草木、土石皆有？既與人同此性，如何殺害他？不殺生，何嘗不是？只是非天下之達道，便行不去。但為之節制，無故不殺，所全活已多矣。蜂蟻之君臣，不能通之父子；虎狼之父子，不能通之君臣。即雞彘初生子，如有人傷其子，其母便向前來鬪，曾不怕人，何嘗無父子之親？其子

自為一羣，何嘗無兄弟之好？如何漸大漸不認得，又護自己的子，不知護他鷄豕的子？惟人知道終身慕父母，又知推之他人，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，所以異于禽獸。若少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子，仕則慕君，把父母漸漸忘了，便與禽獸何異！所以孟子說：「人所以異於禽獸者幾希。」經書後，果然《太極》《西銘》兩篇極好。《西銘》是一部《孝經》縮本，縮得好。《太極》是一部《易經》縮本，亦縮得好。《孝經》是就孝上說全了為人的道理，《西銘》是從孝上指點出一箇仁來，知乾坤一大父母，則天下一家，生意流通矣。所以孟子說擴充，說善推其所為，即人異于禽獸處。

季方言「不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈」兩句，似是一意。諸友方在疑難反覆

間，適實實至，因質之。賓實曰：「『無忝』是盪滌其邪穢，『匪懈』是充長其天良。《易》曰『閑邪存其誠』，雖閑邪，正所以存誠。然閑邪止是打疊教乾淨，至乾乾不息於誠，却大有事在。」先生聞之，大以爲然。清植。

有稱：「『神化』二字，張子言以『仁義』，朱子言以『中和』，可謂實體。」曰：「然。以愛子言之，只此愛心，一神也。而或飲食之，或教誨之，則一神而兩在也。然飲食此愛也，教誨亦此愛也，均之一愛，所謂兩化而推行于一者。」光坡。

「二故神，兩故化」，如呼吸、語嘿，皆是兩箇。呼來則吸化，吸來則呼化；語來則嘿化，嘿來則語化。其實化即生之根，兩即化也。然呼吸總是一氣，語嘿總是一心，此之謂神。神非太極，太極，理也，非神也。

雖神亦由於理，然却有界限。人多將心性混說，以性爲心，將性說成知覺；以心爲性，將心說向虛寂。大抵理、神、氣、形，原有分際。形是至粗的，運於中者氣也，氣之精者神也，神亦由於理。如心之不息，亦理之不息，畢竟說不得心即是理。問：「『一故神』，神是不測之謂，似非實字？」曰：「是實字。妙萬物而爲言，靜而無靜，動而無動，神也。即說神妙不測，何故不測？亦由于神。」

「所過者化」，如：「言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠。」「所存者神」，却是意之所動，人便覺寤，心之所注，人便感應。「見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說」，是「所過者化」。「不見而章，不動而變，無爲而成」，是「所存者神」。張子又不如是解，以「合一不測爲神」，「推行有漸爲

化」。化是過去的便要消化，如暑過熱氣消了寒便成；寒過冷氣消了暑便成。如吃飯然，若先吃的積在肚裏，斷不能再吃，消了前面的，方好吃後面的。又不是消了就没有，却有在那裏，其精英具存也。陰陽、寒暑，相反而實相成。萬物若不經歷過，必不能成就，如是者何也？原是一箇，不是兩箇，故曰「兩在不測」，又曰「推行于一」。所以知變化之道者，其知神之所爲乎！

翻書人翻《性理精義》，至「天體物不遺，猶仁體事無不在」，照常解，言有一物便有一天在裏面作主，如「體物而不可遺」一般。至尊云：「這道理極深微，恐未必是如此。朕意將此『體』字，作體恤、體貼的意思說，如何？」地初聞之，未能即領會，再對下文一想，確是如此。若照常說，下引《詩》就該引「天生蒸民，有物有則」，如何却引「昊

天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍」，竟是說「無曰高高在上，日監在茲」一般？天刻刻在人身上檢點，《大雅》原是說「敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅」。且「體物不遺」，亦未必不是如此說。你說不見不聞，他却體察萬物而不可遺，使天下之人「齊明盛服」，如在上，如在左右。下所引《詩》，亦是言「相在爾室，尚不愧于屋漏。無曰不顯，莫予云覲」。乃曰：「神之格思，不可度思，矧可射思。」

《東銘》洗發「君子不重則不威」意，極是要緊。戲言豈徒傷德，且多賈禍。○以上是張子。

邵《易》似從《太玄》悟出，故甚重其書。如《玄》首八十一、策三十六，邵子便說卦八八而著七七。自記。

明道謂：「堯夫之數，<sup>①</sup>只是加一倍法。以此知《太玄》都不濟事。」洵所謂「一言以蔽之」者。又搜根及《太玄》，是能捉百原底真臟。蓋《先天》生卦造圖，法全用《玄》，却是出藍之青。自記。

朱子尊崇邵子，只是重《先天圖》。此圖自是有傳授，至他所說《易》，却是教外別傳。故明道說他學全不識。有問《擊壤集》于朱子者，答曰：「比他《皇極經世》好些。」可見程、朱皆不甚尚其所學。大抵孔、孟不講的，便可不學。

邵子把天地間物事，都配合作四件，却是仁義禮智、喜怒哀樂，近裏著己之處，略而不講。所以某于《中庸餘論》中補之，此却是天人相關至切至要處。

問：「《經世》何故分四件？」曰：「原是四件。《易經》開口說元亨利貞，只是聖人

所言皆精髓，邵子所言却是羽毛鱗甲耳。若再搜根歸到仁義禮智上，便更好。」

邵康節「有水園亭活，無風草木閒」二句極好。人心存在這裏，如有源頭活水，無處不靈動。自己心裏不作風波，自然所遇皆安靜，所謂「不作風波于世上，自無冰炭到胸中」也。

「隱几工夫大，揮戈事業卑」，似儒家大言，却是實事。如漢祖、唐宗，熊虎百萬，開數百年基業，就一時論，視儒生學究，何啻天淵？然周、邵、張、程、朱子，雖寂寞一室，一編研摩，却道通天地，思入風雲，由今看來，漢、唐事業可能與比否？大抵當前之與後世，似隔壁一般。如鄰家宴享賓客，笙歌樂舞，自其親賓、僕婢觀之，華盛無比，

① 「夫」，原作「天」，今據四庫本改。



自隔牆人聞之，了不在意。假如有一書生，貧苦不能自存，却在那裏書聲朗朗，若奏金石，便生羨慕。隔了一壁，身在局外，便各自一好尚。

康節之「數」，不如程子之「理」精。張昺問曰：「理、數一也，豈有離理之數、無數之理乎？」曰：「固是。但內外精粗，畢竟有別。如一果子，皮，果也，肉，果也，心，亦果也，畢竟皮、肉與心不可說是一般。康節將五行參錯配搭，大而天地人，細而昆蟲草木，形形色色，無不融貫聯合。要之，將以何爲？不過要見得透，得以安靜快活不犯手耳。程子便不須此，只是講理。所謂理者，只是吾身喜怒哀樂與天地通。其性仁義禮智，其道君臣父子，內而天德，外而王道，天地位，萬物育，何等功用！何等精義！便覺數爲皮殼，無所用之。」問：「邵

子前知，另有學問否？」曰：「他看得世間物事零碎處，俱絲絲有條理，心又虛明靜細，算數又精熟，再以所值時勢參斷，自然不差，非別有奇怪也。」

吳張溫爲權所殺，武侯初聞，未知其故。思之數日，曰：「我得之矣。其人清濁太明，善惡太分。」此極有學問語。清濁、善惡，胸中豈可不分明？但外面不要見出來。文中子曰：「心跡之判久矣。」此語未必不是，邵子特贊爲造化之言。如「內健而外順」、「內文明而外柔順」、「盛德容貌若愚」，皆是。程、朱譏之者，以說在答憂疑之後，竟似悲天憫人，都是外面粧幌耳。問：「邵子取之，何意？」曰：「邵子竟是胸中快樂，一毫不掛，看當時政事之得失，賢否之進退，一點浮雲過太虛。其遇禍患而不怡者，如避霎時風雨，不得不然耳，心中實不

相關。」

程子不肯窮究邵子《易》學，朱子謂「孔子便不如此」，極是。邵子謂程子，若學，「須二十年工夫」，此語亦不是。朱子教人，當下便予人一條路，不如此嚇人。

邵子不能文，《觀物外篇》乃陳瑩中所記。

邵子學問有弊，其立言太誇。程子雖亦有自負語，然却有著落。如言：「絕學不傳，却還他有箇絕時。」邵子則曰：「得不謂之至神、至聖者乎！」此語尚虛，或者不是說自己。至謂「生于冀方，長于豫方」，自號太極，天地尚不足道，這是何說？

邵子惟推留侯、梁公，想他出世，亦近此等作用。至武侯從不提，及伯溫作論排之，始加呵斥。大抵聖人仁智並盡，若智處太多，於道理上太占便宜，便微與聖人

隔。看來聖人却不妨略帶得些呆意。

古人成功後，人便以事傳會之。劉伯溫何嘗知明太祖起，已爲之佐？果知之，何苦爲元用，作兩截人？此等即聖人亦不知。只是聖人見理精熟，幾未動必不輕應，人看來若前知耳。惟康節說不得他不前知。如上古廣成子，後世陳希夷輩，皆另有緣故，乃是聖賢中又別出一小支。二程不喜邵子，正是此處。然亦只因見理之後，又以氣機象數推其端倪耳。大抵人世所爲，無非上帝作主，故其機動而事未形者，天已有象也。問：「既是上帝作主，何故有時使世亂而不治？」曰：「試問君有疾，豈君心所欲乎？既有此形體，即有陰陽五行之錯雜。只是當有病時，心之靈明尚在，或病甚時，語言顛倒，手足狂亂，并心之靈明亦失之。然病去而心依舊靈明，心未嘗不欲一

刻病去，調養而保復之也。如文王陟降，在帝左右，武王乃命于帝庭。既有帝，即有庭，即有左右，天之靈明，何處不在？然必有栖聚之所。如人之靈明，遍體皆是，拔一毛即知痛，到底心在腔子裏。人與天地一箇樣，善言天者，必有驗于人。」

嘗疑元、會、運、世之說，如謂自開闢至堯時已到已，已歷過數萬年。此數萬年中，人皆昏昧無知識，恐未必然。或曰：當彼時，人都糊糊塗塗，殊大可厭。先生曰：「是何言歟！譬如赤子四五歲以前，雖無識解，却天機渾全，浩浩落落，無有壞處。視長成後，奸偽萌生，豈不較勝？即以人驗天地，人長成後，所不記憶者，僅四五歲以前事，自六七歲後，便能記憶。今堯、舜時事，已自斑斑可考，想彼時去開闢不為甚遠。人生百歲中，止四五年不明白，豈天地

自開闢至混沌，十二萬餘年中，遂有數萬年不明白邪？就是十二萬餘年，一番混沌之說，亦大不經。想來小劫數，不過是水旱、疾疫、盜賊蠱起，繼以明主數十年休養，便可復舊。或者經歷萬千年後，遭值大劫，凶荒兵火，重叠並至，竟致人涸物盡，率土為墟，只零星存得一二，於山崖窟穴中，牝牡相生，延綿漸廣，亦未可定。未必到彼時，便天翻地覆，日月山川盡數更換一番也。孔、孟、程、朱只說理，雖似把捉不定，看來倒準。邵子論數，却未必準。由堯至湯，湯至文，文至孔子，俱五百年。自孔子五百年至光武，又五百年至貞觀，又五百年而生朱子，亦未大差。至堯、湯之間有禹，湯、文之間有武丁，文王至孔子中有宣王，而光武前亦有高祖，貞觀前亦有孔明，朱子前亦有藝祖。自朱子後有洪武，至我朝又五百年。

大抵天道三年一小變，五年一大變，故《易》曰三五以變，看來大概是如此。」

人只要實見得到，某却見得康節說性理處，比程、朱隔一層。其說元、會、運、世，恐未確。問：「以晝夜觀之，或者混沌亦不能無？」曰：「便有，知到幾時是如此？其一代不如一代者，如一年有春夏秋冬一般，到得這一年完，又從春來，亦不可知。總是聖人存而不論的，就不消論。」

康節說：「元、會、運、世，往而不復。」某却不信。孔子云：「文王既沒，文不在茲乎？」自孔子來，其統歸之于下。五代之後，孔、孟之學漸滅盡矣。宋興，風氣忽然淳厚，生出許多大儒來。此豈人力所爲？天恐此道遂微，生數公以發之，殆有所待而行也。○以上邵子。

明道生平無著作，尚在日用言行間著

力，時時處處還他箇道理，以單讀書爲玩物喪志。孔子却刪定贊脩，事事不放過。後來，朱子恰是孔子家法。十八歲成進士，已將韋齋所托三人之學，盡傳將去。不厭其欲，又學于謙開善，後乃歸依延平。生平事不見他放過，即做古文，官爵、地名，必書見在。詩用故事，於古名號講究甚悉，至字法，亦有幾年工夫。而孔、孟、周、程之書，皆賴之以明。其居官，凡大小事，毫不厭煩，都有區處，雖幾句文稟，亦覺得理足。周、程、張、邵不得他，恐不能如此烜赫。

韋齋本托孤于劉屏山、劉草堂、胡籍溪三人，其後，草堂以女妻朱子，屏山養朱子以至登第。後來朱子溯淵源，却單認李延平。延平亦韋齋交好，想因相去遠，故未及相托。朱子年長，記得韋齋嘗稱延平如秋月冰壺，乃往事之。滄洲精舍祀七人，周、

程、張、邵、司馬及延平，意可見已。延平受學於羅仲素，仲素受學於楊龜山，朱子於楊、羅皆有微辭，獨延平無間然。

朱子生于尤溪，故小字沈郎。其字從水、從尤，讀如由。因「沈」字不多見，後人遂誤作「沈」，某人所編《朱子年譜》，亦襲其訛。清植。

問：「學儒多叛而之佛，未聞有僧悔而歸儒者。」曰：「朱子蚤年學仙，又師謙開善，及見延平，疑為非常人，始暫將舊學擱起，虛心請教。延平只引他向低處去，久之漸見得那邊疎漏，又久之大見其破敗，遂改師延平。此非奪佛而入儒者乎？若失此一豪傑，如何了得？延平奪統之功甚大。朱子因是曾從那邊透過，所以身外之物，俱不足以動之。韓文公便是少此，故見大顛便心折。朱子既從心地上立定根基，又歸

于正學，所以妙。」

程子說書，都是將書返之身心做起工夫，及實有所得，即將心得處說書。所以道理泡透了，融洽會通，觸著即拈出。於書之精蘊，一絲不差，而于本文字義，却多不管。後賴生一朱子，闡發著實，不然遇不善讀者，便可流為禪學，有「六經注我」之意矣。孔子教門却不爾。朱子正是孔子傳派，其於經書躬行心得矣，而解說處，却字字依文順義，不少走作，纔無弊。

周子從來不闢佛、老，所以人將其《太極圖》斥為道家之流。至朱子，一切門外議論都不管，就書論書，力歸正統。

《榕村講授》內，將揚雄、文中子、邵子語編在一處，他們都有要爬在人頭上的意思。陸子靜便不肯在先聖、先賢腳底下盤旋。惟朱子只在孔、孟腳底下盤旋，是孔子



家法。孔子便只在堯、舜、文、周腳底下盤旋，所以云「下學而上達」。孔子只到患難，方說「文王既沒，文不在茲」，是實信得及。學者如何學這樣話？門人傳朱子，前面都不虛，只末語「後有作者弗可及已」，便是閑話。天地長久，倘又生箇孔子，亦定不得。宰我說夫子賢於堯、舜，子貢、有若言自生民以來，未有夫子。看曾子便不同，「江、漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚」，意味深長。顏子「仰之彌高」數句，又是從自己用功，說夫子善誘。此等處都好體會。

世有自厲風標、清風高節至不可攀，而無流風餘韻在人間者，無此段關切世道意思故也。敝鄉李文節公，家居十餘年，總只閉門，一人不接見。蔡虛齋便肯教導人，其流風餘思，至今未艾。有言某人及門無人材者，先生曰：「想是不肯講。就是二程夫

子，高簡方嚴，多端坐，從之者便有弊。楊、謝都近禪，游定夫竟爲僧。朱子便日日與門人講說，成就了許多人，後來教人都正道，無一箇差路的。」

事必師古方好，若謂自我作祖，前無古，後無今，呵佛罵祖，不掛一義，直是無忌憚。孔子教門，定從古人考來，心心相印，有憑有據，不爾寧闕也。朱子亦然，所以有根有蒂，搖他不動。近人事苟且，其根都在不信古、不考古耳。

朱子平生篤信好學，守死善道，有道則見，無道則隱，「國有道，不變塞焉；國無道，至死不變。」又留心天下事，大綱細目，無不講究明白，斟酌妥當。

朱子居鄉，待人以誠，接引後學，勤勤懇懇，興社倉以濟人困，建陽風俗皆爲之厚。後來，雖爲侂冑所疾，卒未被禍，身後

亦安全，則言忠信、行篤敬之效。

朱子看得明白，總不肯出仕，不得已應命，便辦得生往死歸。所以當官一毫不肯假借，直來直往，行不去便求退，浩然之氣塞乎天地。亦是宋朝規制、風氣，尚可以進退自由。然今之傅山、李顥，終身不出，亦未嘗不聽許他。

朱子經濟之才甚大，二十來歲主同安簿，尚是佐貳，便事事講求。即祀典無不考訂詳明，聞一常人議論有可取者，即筆記之。有鄰邑丞自言，當年奉秦太師量田令，因心未曉了，且不舉行，閉戶讀之累日，督促者數至，丞不爲動。及條理分明，乃集同事議之，彼此論駁之間，事益有緒，於是僚屬皆明。又集吏役、耆民使縱講之，爲之剖析，至吏民皆洞曉，然後舉行。丞不出署，不踰時，而功成。當舉行時，他屬有將報竣

者，及丞畢役，而他屬尚推敲較正于詔令之合否，奏績迄無有先於丞者。朱子遂記其事，及後自遇此等事，即倣而行之。所謂「聞一善言，若決江河」，自蚤年便任天下之重如此。其論事，酌古準今，無不可見之行。使當時有委任之者，功業當在諸葛忠武之上。

聖賢有似不近人情處。朱子斷妓女，施以嚴刑，判使從良。其實罪不關妓女也，人至今以爲口實。朱子彼時寧過于嚴。孔子將景公梨園子弟付之極刑，太公蒙面而殺姐己，何妨同道。

朱子《太極圖注》，即以正義爲靜而主之，世多以此爲疑。不知朱子晚年，將聖賢書義字字落實。如「戒慎」、「恐懼」兩節，初年以靜貫動，言雖紛擾於外，而中有不動者存，又遇物皆成三角。下平列善惡，而上有

不可以善言之善；下平列動靜，而上有不可以靜言之靜。至晚年不安此說，乃將動靜劃分，如與人言是有所聞，中間停息時即不聞，即是未發，即是大本。與人相對是有所睹，其不與人對即不睹，即是未發，即是大本。不然，一日之中，未發之時有幾？問：「中間停息時，還須全無念慮方是未發，抑打點說話亦是未發？」曰：「但未出聲，即是未發。如心氣不激不躁，將所言之事，籌畫簡當，皆言中節之本也。推之於行，亦是如此。喜怒哀樂雖皆有未發，最是憂懼哀戚時，覺得萬念灰冷，平生嗜好一時都提不起，故朱子狀『敬』，惟『畏』近之。可知『戒懼』是歸根復命之學，而『主靜』即屬『正義』一邊爲密切也。」

讀書須返到身上，見得果然如此方好。

朱子圖解「五行一陰陽」，五殊二實，無餘欠

也。若在物上說，急忙不得明白，返之吾心，則了然矣。五行雖各成一件物事，實在只陰陽二者。如人之性，有仁、義、禮、智、信，其實只有仁、義。仁是慈愛，似乎不分善惡，一總都愛。無義便愚，義却有分別。道理不出此二者。禮者仁之發，智者義之藏，三千、三百，是人心中相親相愛發出來的。智非他，即義之分別處斂而入內者。信即理之實也，且如喜、怒、哀、樂，實亦喜、怒二者而已。樂者喜所成，哀者怒所深，二者已盡，無復餘欠。「陰陽一太極」，精粗本末，無彼此也。粗中有精，末之起根處便是本，有何彼此？「太極本無極」，上天之載，無聲臭也。質固有形，氣亦有形，即神亦不可謂之全無。其昭昭靈靈、能爲光景者猶是也，唯上天之載，無聲臭之可言。

《太極圖解》，美矣，善矣，尚何敢議？

略有疑者，「君子脩之吉」，似當兼直內、方外說，朱子只提「敬」字，想是對上「主靜」來。惟聖人始可言「主靜」，故提「敬」字，使學者有可把握。但細思，「主靜」乃成功，非用功也，用功却在「無欲」二字。至注「原始反終」處，疑非周子本意。周子引此，或以開一篇《西銘》之理，乾父坤母，物之始也，存順沒寧，物之終也。不足以父乾母坤者，沒必不寧。意極懇到，理極深切。朱子以仁義詮釋，乃是從靜悟中來。朱子見得塞天地間皆是仁，仁則盎然萬物皆生，遇事截然處便是義，義則止而不動。其說至精，雖未必是周子本意，但此等處殊不可輕議。至《西銘解》，以「知化」節為樂天事，「不愧屋漏」節為畏天事，「惡旨酒」以下，遂都散去。恐未必然。某意欲照《孟子·盡心》章分之。「知化」節，「知天」也；「不愧屋漏」

節，「事天」也；下數節，「立命」也。天生人，人承天，所以踐形盡性，莫明切於此，故張子用為節次。「志」、「事」兩字，是從「天地之塞」、「天地之帥」分頂下來，一為形，一為性。形應乎物，故有事；性統於心，故曰志。「不愧屋漏」是事，「存心養性」是志。至「富貴福澤」四句，不善讀者，錯會「將」字、「庸」字及注中「所以」字，便以「富貴福澤」是天故意予我，以使吾之為善也輕；「貧賤憂戚」亦是天故意予我，以使吾之為志也篤。果爾，天何不盡予人以「富貴福澤」，却又予人以「貧賤憂戚」？誰是該當為善輕的？誰是該當為志篤的？大抵天有正命，因有真心。天將自己至精至妙處，盡數付畀與人，無一些留餘，這是正命。刻刻望人成就一箇人，全受全歸，完他生這人的本意，這是真心。但天以正命予人，不能

不假陰陽五行以成形。既有陰陽五行，他

便混亂拉雜攙和，以致貧富苦樂，萬有不齊，天亦無可奈何。只是你既「富貴福澤」，天之所喜也，却不是喜你得以恒舞酣歌、窮侈極欲，「將厚吾之生」而使之爲善也輕。你既「貧賤憂戚」，天之所矜也，却不是因你窮相，就不望你成就，乃望你安貧樂道，動心忍性，刻厲獨立，如利刃淬鋒，愈磨愈光，「庸玉成於汝」而使爲志也篤。「富貴福澤」、「貧賤憂戚」，四字須讀斷，不可將下句連讀，便似天故意以此予人也。問：「若是天故意以此予人，天便不似父母，父母豈有要兒子貧賤憂戚者？如此看天地，真箇與父母一般。」曰：「然。」

朱子處己、處人，何嘗有一語藏匿？人稱其《詩》《易》諸注，曰：「吾之得力略在四書，至《詩》《易》，所得如鷄肋然。」但即此

鷄肋已勾了，都在大處見得到。

律曆事，朱子自謂不知，《與蔡季通書》，言之不一而足。瓊山定謂「朱子若不知樂，則十二萬九千六百年無復知樂者矣」，這却不必。唐虞命官，典樂特推出后夔來，想是禹、皋亦未必精于樂，何害其爲禹、皋？朱子即不知樂，不足以爲病也。

纂書比自著爲難。著書任著己意，隨力量所至。纂書便要知前人的意思，又身分須與他相埒，方可著手。真西山《讀書記》，門目便極繁亂。就是《近思錄》，亦未停當。至《儀禮經傳通解》，初欲以《儀禮》爲經，《禮記》作傳，無所歸者彙附於後，極好。後乃變例，自分門類，竟作自己之書，欲盡將胸中所有吐出。大凡編書，欲自道其胸中所有，便不妥。

論封建，自班孟堅後，曹冏、陸機、柳宗



元輩，各有佳處。某心畢竟歉然，爲其只說到利害，終非聖人心事。封建行，則久於其道，民與相習，不至朝更夕改。又以其國付之，是自己物事，便與之一體。孟堅諸人，俱無有從民人大公處著議論者。及讀朱子之論，則某意仍是第二層。其曰：「封建者，聖人大公無我、達君臣之義於天下者也。」妙極！天子於諸侯爲君臣，諸侯於大夫爲君臣，大夫於家宰亦爲君臣，乃見得君臣爲五倫之一。不然，凡人所得有者，只是四倫而已。漢、唐以來諸論，總是欲使天下長久爲吾家物，聖人却無此意。堯、舜當身便以與人，何嘗要久？倒似至今還是堯、舜的一般。

韓昌黎從來稱揚雄，而不及董江都，說詩稱建安七子，而不及陶靖節。至東坡，始推獎靖節，而朱子大表章之，至與張留侯並

著。數千年人物，須得朱子出而論始定。其心公平，其論精正，如今人都說宋儒刻薄，幾於古無完人，都是未曾細讀朱子書。如馮道，溫公以爲仁先管仲，揚雄則更譁赫。此等人，寬之何補？諸葛武侯，排譏者頗多，程、朱出，而武侯、郭汾陽、陶靖節輩洗雪，與日月爭光。即狄梁公爲武氏宰相終身，五王皆身後之事，朱子猶予以復唐之功，何等寬厚！世論悠悠，不足與語。

朱子每事議論，都當行，一點不錯。如詩表章陶靖節，文推《史》《漢》、韓、柳之類。宋初有一等猖狂議論，如李泰伯之毀孟子，東坡之訾武王。就是周、程議論，亦似有過高處，張子尤高，邵子竟落數學。朱子出，將過當者一概駁落，其高遠精微者，一裁之以平實，又氣象生得好。

少時只見得朱子好處在零星處，却不

知其大處之妙。如今見得他大處之妙，轉見得他小處有錯。可見知其小處，便不能窺其大；知道大處，便小處都識得。

《朱子語類》所標門目，多不確。論爲學，只當分四項：一曰立志，一曰居敬，一曰窮理，一曰力行。儒先顯然說有此四項，不可偏廢，有合論處，則歸之總論，庶幾稍有條理。又所記皆出門人手，間有錯聽者，有措詞不確者，竟有大相背謬者。

之銳問：「《語類》有不穩字，可改否？」曰：「說是如此說，如何敢改？某平常說『太極者，本然之妙也；動靜者，所乘之機也』，『妙』字似不如『性』字爲穩，細思終是『妙』字好。下面有『各一其性』，如何此處先道出『性』字？『妙』字，見得太極不是箇呆板物事，又可聯屬無極，且與『誠』字相應。況前已有『誠者，聖人之本，物之終

始而命之道也』，此處不說『性』字何害？」

朱子解書，雖有訛錯處，不碍爲表裏光明。朱子幾於孟子，但偶有滯處。孟子則渾脫瀏瀏，如琉璃屏，無絲毫障翳。

明道廿二歲作《定性書》，伊川十八歲作《好學論》，已到至處，真天授也。孔子、朱子，又不如此。孔子自志學至不踰矩，逐旋精進。朱子少時遍參佛、老，廿餘歲始見延平，三十外已爲人師，尚無卓見，至四十外始通達，五十外始議論不錯，六十歲自嘆所學始透，至六十五六歲，又復自云「不徹」。可見其疑而悟，悟後復疑，黑一陣，復明一陣，明一陣，又黑一陣，乃是日進無疆，自強不息，與天無極。欲立教于萬世者，必須如此。故子貢不曰「天定之爲聖」，而曰「天縱之將聖」。「縱」字妙，言不爲限量，所至無涯。

窮鄉僻壤有一邪說，不知何以數年後便行之天下，信是妖言。此若有憑之者，然亦可見一種下地，必竟出葉開花。若是果

有一立德立言、經德不回之人出，必竟有發露之日。某近來頗不信元、會、運、世之說，見得孔子下一大種，至今尚不曾用，難道生周、程、張、朱等，空衍其說，便算了事？夫子當日下種，意不如此。夫子雖不可得，但得朱子那樣人，得志行道足矣，必有這一日。○以上朱子。

諸儒

解經在道理上明白融會，漢儒自不及朱子。至制度名物，到底漢去三代未遠，秦所漸滅不盡，尚有當時見行的。即已不存者，猶可因所存者推想而筆之，畢竟還有些

實事。不似後來禮壞樂崩，全無形似，學者各以其意杜撰，都是空言。此漢儒所以可貴。

董江都、劉子政學皆醇，其微疵處，是好言災異，必推某事以實之，便有難通處。

董子應五百年而生，班孟堅度其時而為言，於史遷、董子、劉向、揚雄諸人，皆所指擬。看來似尤屬意于劉，而終不能定。以今觀之，則江都是。

董子不獨深于《春秋》，亦深于《易》。其云「道之大，原出于天」，非深于《易》，安能說得到此？

董子說得好：「到得天行肅殺，已是無物可殺。」試看雪霜嚴寒時，萬物成實，皆已收藏過了，只是一片白地，全無所有。一交春，百物發生，天便全是和氣。如人肅然整齊，却是在無事之時，到得與人相接，却不

可如此。所以明道先生獨坐時如泥塑人，至接物，全是一團和氣，蓋天道是如此。孔子所謂「嚴威儼恪」以事父母，父母亦不安矣。然無事時，此一段肅然整齊，又不可少。所謂敬而後和，肅而後雍，有三冬之閉固，而後有三春之發生也。

《春秋繁露》自是贗作，江都所著尚多，今不傳耳。然三策已足，何必多？其論性命云「天地之性，人爲貴」，論治道云「陽居大夏，而陰積于空虛不用之處」，皆極精之語。

《漢書》不可少，許多三代遺制在其中。若《法言》，世間便無此書，亦不爲缺欠。至康成注，却不可少，無此，三《禮》無從看起。鄭康成學問博，其說亦多自造。當時孔北海甚服之，然已謂其多穿鑿矣。

王輔嗣注《易》時，計年方二十許。後

來即以伊川大儒，眼空千古，自非大悖繆者，即不敢駁之。聖賢不忘本始，其厚如此。輔嗣之前，視《易》或作曆日看，或作讖緯看，言理之竅，開自輔嗣，其功甚大。韓文公雖云非三代、兩漢之書不敢觀，然未見其于經有所發明也。故某嘗竊論，其人終是文章學問，聰明極頂，未嘗思透義理。雖自言：「處若忘，行若遺，儼乎其若思，茫乎其若迷。」似周公之繼日待旦，孔子之不食不寢，而終歸于陳言之務去。」是所用心，皆在立意造語，所讀書，皆是觀其文法。因天資高，遂見到古人作文意思義理上。生來又原自正直，故闢佛、老，立節概，不是單在道理上索求。故其評經，如「奇而法」、「正而葩」、「謹嚴」、「浮夸」等語，雖無一不當，而於諸經究不能有成書。

漢、唐以來，有議論不決者，當以董、韓

爲斷。韓子不獨學問文章好，其人亦不說欺人語，生平闢佛、老，只在日用倫常、禮樂文物上說。他豈不能作精微之論？只消如此說，而精微之論已盡在其中。《詩》《書》所言道理、宗派，正是如此。四岳之稱舜也：「父頑，母嚚，象傲，克諧以孝。」益贊之，亦惟曰「號泣于旻天、于父母」，「夔夔齋慄」。<sup>①</sup>禹之自敘，但曰：「啓呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。」舜了不異于人，不過如匹夫、匹婦哭泣依戀于父母之前。禹不過是要蓋前人之愆，汲汲皇皇做些事功。即堯之大，至于則天，而《堯典》所載，只尋常事，而其實感天地、格鬼神，至誠大聖，已立人極。老、佛談玄說妙，都是人用不著的，何嘗是道？

韓文公二十來歲數傳道，多一揚雄，三十歲作《送文暢序》，又少一孟子，都是識見

未定。到四十歲作《原道》，便斬釘截鐵云「軻之死，不得其傳」，卓有定見矣。至《與孟尚書書》，乃是晚年之作，尙提出孟子，以爲功不在禹下，而自己幾幸續在後，苟、揚半字不提。學識精進如此。孟子亦然，其先方自以爲當名世之數，自疑自問，到晚年纔知，得孔子便接堯、舜、禹、湯、文王之傳，而已乃孔子之見知也。韓文公《原道》幾句，開周、程、張、朱之端，周、程、張、朱如日中天，韓公則東有啓明也。千秋萬世，韓公之從祀，再推他不去。

唐時佛教盛行，不得韓公大聲疾呼，再過些年，竟埒正教矣。韓公胆氣頗大，當時老子是朝廷祖宗，和尚又是國師，韓公一無顧忌，唾罵無所不至，其氣竟壓得他下。歐

① 「慄」，原作「慄」，今據四庫本、全書本改。



陽公亦闢佛，氣便弱。韓公闢佛，雖不若程、朱之精，然是先鋒驅除，到程、朱便據有城池矣。

周子《通書》，三十歲便成。程子《易傳》，至晚年尚不敢以示人。蓋自寫胸中語尚易，而發明經傳最難。要不失作者之意，不及則漏其本義，過則溢于本文。文須簡，簡須盡。韓文公著述自命，終身注《論語》不成，真明白人。

柳子厚謂昌黎勝似子雲，此是確論。陳梓云：「想於《易》義、曆數，昌黎不及子雲？」曰：「子雲曆數，承襲漢曆，都是錯的。昌黎《易》學雖不知如何，但如『奇而法』，及《諍臣論》所引釋，皆深知《易》者。又如『春秋』謹嚴』，及『春秋』書王法，不誅其人身』等語，便見其精于《春秋》。《春秋》之作，是孔子爲萬世人倫起見，絕不關

那幾箇人，只要大經大法常存天壤便是了。至所貶斥之人，其死已久，有何誅殛？後人呆將這幾箇人窮其本末，搜求毫毛，不直一笑。」

韓文公說他要做官，他並不曾入佞文黨；說他不能耐貧，亦不見他受誰不義之財。而諫佛骨，使庭湊，曾無一毫虧折，至其文字中所見道理，直如日星河岳，千古推仰。將數百年尊尚之佛教，一旦出孤力以麾斥之，是何等見識！

人不近小人是端，韓文公生平與當時權要、姦邪，臭味不投，絕不沾染。歐陽公生平幫靠，都是韓、范一邊，直至濮議，方與司馬溫公異。歐陽公既自說不曾讀過《儀禮》，如何便議大禮？後來張孚敬竟用之，而興獻之主，直入太廟，壓武宗之上。此千古未有之事，而永叔爲之倡，但永叔止

議尊以帝號，未謂便可入主也。孚敬因此將永叔從祀孔廟，可笑。

伊川謂退之却倒學了。大要韓子是理義與文章兼營，非如歐、蘇專以文章爲事。即曾子固，想亦是將此事略入思議，其《梁書目錄序》，非曾用心者，安得有此？鍾旺。

司馬文正言忠信，行篤敬，終身無失，學者翕然服之。只是聰明睿知少不足耳。

上蔡見識高明，說得精彩，想要打起精神，說高一層出來，故有「程門醉人」之誚。鍾旺。

龜山終日坐在門限上，或說是門前石上，不是門闕。大約性情寬緩，看他劾王介甫，却摘其《鳧鷖》章解可見。鍾旺。

以虚心與立志並言，北溪所見自是。心最要虛，方能容受得許多義理。不虛，則中自壅塞了，一切嘉言善行，皆格不入。

鍾旺。

朱子後儒者，真西山、許魯齋氣象最好。真醇正，許篤實。鍾旺。

朱子之後，語錄無有過于許魯齋者。魯齋說理，大有警醒處，他語錄不過二三十張，近閩中所刻，却將幾條好的刪去，可笑。

魯齋不曾全見朱子各樣好書，却是躬行精到，其見理已到透處。陸稼書不得謂其不壁立萬仞，某督學至靈壽，見其生徒文字荒謬，問陸，則群瞪目如隔世人。古人到一處，憑他地方荒僻，人才鮮少，必定淘沙揀金，有些教澤。陸在靈壽七年，行取入都，何至使本治毫無流風餘思？魯齋做幾年祭酒，後來人才便多出其門。

河南懷慶府出韓文公，又出許魯齋，山川靈秀，非他可比。人以龍門出子長，又出文中子，又出薛文清爲盛，較之河南，未爲

過也。韓子勝子長，魯齋可兼文中子、薛文清。

胡雲峰在元時，極爲有名儒者，說書專用巧，彼此鈎搭，如今人做巧搭時文一般。最有可喜處，亦有可厭處。

文中子是要擬《論語》，故東說一段，西說一段。薛文清《讀書記》，何故亦不以類成編？《論》《孟》是門人彙集，亦略以類相從，間有相因而附者。若自己作書，自然要有條理。

吾鄉蔡虛齋、林次崖、陳紫峰先生，於四書、《易經》，皆有數十年工夫，近來節改者多，久便磨滅。某嘗欲去其支蔓，存其簡要，爲一帙書，而未暇。

宋末有善相者，一朝臣引至閣中，歷相諸公。出云：「首座極顯，末座凶不可言。」首座乃留夢炎，末座則文山先生也。聞留

子孫以遺像求題於蔡虛齋，題云：「狀元兼宰相，屈身事讐胡；遺容猶左衽，畫工是董狐。」前輩直氣如此。文集中又載一僧人，以《三教圖》求題，虛齋題云：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之。」又曰：「自生民以來，未有孔子也。」觀此，則留題當有之。

昌黎論一事便一事透徹，此人煞有用。明朝人學問、事功都不透，想是讀書不專之過。只有蔡虛齋專精四書、《易經》，而年只五十七，又貧不能多得書，如《朱子語類》都不曾見，故到底不明白「理氣」二字。然薦廿餘人於王三原，皆有成就，識寧王必反，便拂衣歸，已不是無用人。

榕村語錄卷之十九終

## 榕村語錄卷之二十

### 諸子

《管子》「士鄉十五」，士鄉，即農也。朱子謂「若民皆爲士，則無農，故鄉止十五」，非也。工商之子，俱不許出仕，惟農之子得爲士，故謂之「士鄉」。

《管子》有「畏威如疾」之言，未必脫略規矩，定須精嚴，但根本曠闕耳。自記。

《管子》云：「一年之計樹穀，十年之計樹木，百年之計樹人。」句句都好。若再加一句「千年之計樹德」，更完全。問：「管子不解道此，想即是他器小處？」曰：「然。」

他見處只到得樹人而止。」

《武經七書》，《孫子》外，餘者皆僞。子書如《天祿閣》，乃明代蘇州一秀才所作，何友具知其名姓。

自漢以來，荀、揚都與孟子並稱，惟韓文公斷爲「擇焉不精，語焉不詳」。至司馬溫公、邵康節，又推尊揚雄，幾在孟子之上。後來一被程子點落，而人翕然信之者，實見得到也。

見得性善，則人我一也，便能感化人，成就人，故曰盡己性則能盡人、物性。荀卿當日聲勢大于孟子，孟子日漸尊崇，荀卿日就消歇，至今孟子爲吾教宗祖，而擯荀卿如路人別派以此。

荀子文字比揚子還條暢，其論事甚精采，但說性惡太可厭。

董江都後、韓昌黎前，惟《法言》《中論》

《中說》三書表表，中多名言。

揚子仕莽固可罪，但《法言》中殊有可採。且當其時，遂知推尊孟子，亦必有見。未可以其人而廢其書。鍾旺。

《太玄》中，顯然頌莽功德，所云「漢公」，分明是安漢公。溫公注云「公與功同」，不知下面「阿衡」字如何解得去，豈漢天子之功如阿衡耶？注書若此等最不可，朱子斷無此病。

王氏盛時，天下皆知其將變。梅福么麼遠吏，尚知逃避，揚子雲自謂心通造化，獨濡滯不去。看來亦非全爲利祿，特以京師聞見廣，好讀書，觀于外夷來朝，必細問其土俗風物可見。又其人呆，見莽謙恭下士，即實以爲周公。到後來，事已決裂，便是怕死，不復敢與之異。

司馬文正謂揚雄過于孟子，曾、王又推

服之，以爲箕子。至程、朱出，而論始定。其實揚雄罪過，不必到事莽，就是作《太玄》，將義、文、周、孔一齊都做了，罪已不容于誅。王荊公罪過，亦不必到行新法，只以《春秋》爲「斷爛朝報」而廢之，罪亦已不容于誅。這都是心病，可見其無忌憚。

偶看譚子《化書》，極有名理，第說到盡頭處，只說得神氣。惟孔子，說天地，便說他的德。揚子雲著《太玄》，思入風雲，實亦只說到神氣而止。《皇極經世》儘精妙，程子謂其「洩漏天機」，尚不離此窠臼。聖人言道只說理，言天地只說德。

《洪範》「五福」首「壽」，偉長《中論》中有說：「一係得之于天者，一係得之于王澤者。得之王澤，是帝王養育出來的。」此段議論極好。子書自《法言》《中說》之外，如《中論》《申鑒》，儘有好語。



《文中子》說「公旦爲周」一段甚精。周

公之風雨綢繆，似欲使子孫相繼，天下永遠屬之我家，迹近于私。不知世無賢聖，既不可行堯、舜之事，若子孫之世及者，又不爲啓沃輔翼，使稱其位，則害及于人矣。故曰「安家者，所以寧天下也；存我者，所以厚蒼生也」。人心、道心，本在一區，要人簡別。後世便是寧天下者，所以安家也，厚蒼生者，所以存我也。周公謂宗社安而天下安，子孫存而百姓治，有何不好？若是子孫不賢，不如速亡。故遷都之議曰：「洛邑之地，四達而平，使有德易以興，無德易以衰。」即如人家子孫，果能繼述祖宗之志事，便使科名接踵，豈非好事？若罔上賊下，惟利是視，要他富貴何用？倒不如使他貧賤困苦，既不至害人，或者動心忍性，反有向善之機。道理原是如此，此條比韓子對

禹問，說得更詳盡。

《中說》「問聖人有憂」一段，程子譏其「心迹之判」一句，果然有弊，只是曲爲彌縫，亦自有說。如天有陰晴，倘或淫太，何嘗不咨嘆憂苦，祈禱紛紜？至其上一層太虛穆清，有何雨晴？天下皆憂，聖人亦憂；天下皆疑，聖人亦疑。至于樂天知命，窮理盡性，有何憂疑？如此說，亦未爲悖繆也。

文中子謂「天統元氣，地統元形，人統元識」，邵子宗之。不善讀者，便謂天地只是形氣，惟人有知識，是天地無知識也。連「人者，天地之心」一語，都錯會了。謂天之心全在人，如天之視聽全在人之視聽。其實人之視聽，皆天之視聽，人之心，即天之心，非天無心，惟人有心也。

朱子于文中子推許不小，苟、揚不足

比，即韓文公尚不如其懇惻而有條理，此是何等地位。只是世人將他與揚雄並斥者，爲其僭擬夫子也。

文中子《元經》是假的，《中說》內有幾條假的。

文中子鼓《蕩之什》，門人皆沾襟；象山白鹿洞講義利，聞者多揮涕。何以能爾？想他皆有許大精彩，聳動得人。鍾旺。

陸子靜才本大，其爲荊門州，至境內無賊，路不拾遺。又明敏于事，造一城，估計五十萬人者，他用五千人，尅日而就。若不死，便大用，必有可觀。故朱子謂：「渡江以來，惟我與子靜八字著脚，做著己工夫。」子靜亦稱朱子爲「泰山喬嶽」，于立社倉法，劾唐仲友，皆稱之不遺餘力。使子靜爲相，必用朱子；朱子爲相，必用子靜。若論學術道理，就使子靜成掀天事業，到底朱子

是，子靜不是。

陸子靜要人把心地打掃潔淨，若一肚子熬糟，讀書亦不相干。但只空空的無一點物事在內，終日江、漢濯，秋陽暴，濯暴些甚麼？畢竟朱子有把握，孔子家法是如此。

問：「陸金谿不喜人說性，其意云何？」曰：「想是厭性中分仁、義、禮、智、信許多條項。但無奈性實心虛，心只空蕩蕩底，言性則道理鑿鑿實實，心方有憑據。」鍾旺。

陸子靜只在吾道上說得過些，王陽明方可謂之「詖淫邪遁」，子靜只是賢知之過。或言朱子《與陳同甫書》，其理易明，似無容深辨。曰：是第一皮義利關頭，速須痛與截斷。鍾旺。

姚江所編《朱子晚年定論》一書，羅整菴細查年分與辨，姚江詞屈，乃曰：「當時

在留都，學者爭鬧，不得已以此權教一言虛誑，他皆無用。」天下後世如整菴者豈少？知此之爲權教，無不疑爲權教矣，誰肯從之？

明儒無及宋儒者，即姚江亦不如象山遠甚。象山是要仁義忠信，乾乾淨淨，只是學術不是。姚江便有權詐習氣，直是奸雄，故作用錯處多。問：「可方張乖崖否？」曰：「不止，自當突過。合曹操、荀文若爲一，庶其似之。」

張淨峰極不服姚江，年廿五時，親至其家與辨論。淨峰曰：「如何言『明明德，在親民』？」姚江曰：「欲明吾孝之德，在親吾之親；欲明吾忠之德，在親吾之君。」淨峰曰：「如此，只說得『明明德』省察一邊，不可以該存養一邊。」姚江笑而不答。淨峰遂大喜，以爲難倒姚江，其文集中，首載此條。

不知到得親親、親君，存養已在內，如何說該不得？特爲姚江所不屑辨耳。當日只應就文義折之。《大學》云：「大學之道，在明明德，在親民。」未嘗言明明德之道在親民也。且即其言而反之，言欲親吾之親，在明吾德之孝，有何不可？即此便可窮之。姚江又分首節爲生安，次節爲學利，三節爲困勉。佛家有上、中、下三根，姚江處處提闡，可笑。

姚江才氣好，事起倉卒，驅市人而戰，若使當風塵時，正未可測。問：「使他爲相，何如？」曰：「使不得。用其偏見私說，廢蔑古人成法，害不可勝言。」友云：「最可惡者，末年附會永嘉議禮，希望起用。」曰：「這却是懸斷誅心，未免深文，或者他見解即是如此，亦未可定。只是殺遲仲容降賊三百人于宴席，却是爲何？嘗問施靖海以

處置降兵之法，渠謂有老板成法，任他多少，編入吾軍伍中可也。降賊即慮其反覆，殲厥渠魁足矣，盡數勦戮，可謂忍心害理。至桂萼輩深嫉其學，彈章詆毀，極其不堪，此却不可爲據。」

淝水之戰，雖屬僥倖，然人氣不動，便有勝理。陽明撫贛命下，季明德聞之，知其必立功業。人問之，曰：「某觸之不動。」孫北海承澤，極惡陽明學術，嘗舉陽明與學徒講論，其夫人忽鬧出，掀其几案，拋其書帙，曰：「諸君勿信此老廝誑。」因枚數其平居奸私事。門人竊窺陽明，顏色和霽，如不聞者。久之夫人人，陽明徐整書案，復理前論，若無中間一段事者。以爲非人情。某曰：「恐即此已足以擒寧王矣。」北海爲失笑。北海又時舉《正德實錄》中，人參陽明與寧王交通，及閨門穢事。某曰：「吾輩評

其學術不正，只論學術可已，此等謗誣，恐不足憑。賢豪豈能免此？」

所惡于姚江者，爲其以四書、六經皆是閒賬，直指人心，立地成佛耳。其流毒無窮，王龍溪已不像樣，萬曆以後，鬼怪百出，姚江作俑也。讀書人不思經義，株守傳注，字字膠執，牽經合傳，甚至并傳意亦失之。姚江因厭薄此等，故反其道以治之。不思此等固陋處，但就其說以破之足矣，何至大決藩籬而不顧耶？

### 道 釋

孔子之教，自與天壤相敝，除是不以君爲君，不以父爲父，孔子之教便無用處。欲壞孔子之教，先破君父之說。佛氏不隨世法，是無君；父母反拜，是無父。此乃出來

欲壞孔子之教者，而卒之忠孝根心，如何壞得！楊止無君，墨止無父，而佛氏兼之。此事前人闢之已盡，吾儒但當自反，把我們這邊做得好。

孔子教弟子，只以仁爲宗，又復發揮孝道，都是從根上說，正與佛家對針。佛氏無根，故先從父母、妻子上斷絕，一路差去。

孟子敘道統，曰見知、聞知。道豈不貴行？而云知者，正派要緊。如領路人，領差了，行更有害。當下不覺，到歸宿處，便大壞。

楊、墨被孟子指著病痛深切處，曰「無父、無君，是禽獸也」，故其書遂無傳。范蔚宗《西域傳贊》、宋景文《李壽傳贊》，皆是搜佛之根，其人其書，多是中國人假托增飾。有憑有據，並不與他辯道理，所以中其膏肓。

莊、老滅教，佛滅道，禪滅性，其所見一耳。議論則以漸而深入。自記。

佛氏善言心，老氏善言氣，都說得精。吾儒言性，他那兩件便都包在裏面。

佛以心法觀天地，老謂開口氣便洩，皆吾儒所當資取者。

問：「桃源中了無文物，不幾于禽獸之食息乎？」曰：「彼中有純氣，自有人倫。淳朴恩愛，與禽獸別，若有文物，純氣便有發散之意。」問：「有人豈能不爭？無主焉能和輯？」曰：「若爭，便是純氣將散矣。文物固是氣之發露，然氣既漓，又須以此維持之。如人受參芪之補，便是元氣有虧；然元氣已損，又須以此補之。老子曰『聖人不死，大盜不止』，不知世既生盜，聖人雖死，又焉能止？老子所云，說了一截，脫了一截。」



《老子》生十有三，死十有三，出生入死十有三。「有」字不是「又」字，解者都指出十三種以實之。如《周禮》息僞十有二，亦枚舉以實之，支離牽強不可通。十有三者，十分中有三分，實三分三，去零數耳。十有二者，十分中有二分，亦二分半，去零數耳。必有寢衣長一身有半，不欲露體耳，非齋服也。半此身之長，短衣也。朱子謂長視身而又得半，亦太不便矣。三分天下有二，幸而有其字，不然，亦將謂三分之外又有二分乎？

《老子》惟「貴大患若身」難解。只是生于憂患之意，《易》所謂「貞疾，恒不死」也。「寵辱若驚」者，以寵來辱我，故若驚大患來，便貴之若愛其身者。以爲有此，便可不放逸怠傲，以至于死也。却是愛其身，不是要害其身。然又不是以平常之養身、奉身

者爲愛，又要不有其身，所謂「外其身而身存」也。聖人看得道理熟，平平常常說出來，他們窺見些子，便以爲秘妙，又做奇文字，揅出精彩來。

《道德經》雖亦有意理，某却不甘爲之發明。初意欲與《參同契》《離騷》爲三奇書合刻，今看來非二書匹也。如「道可道，非常道；名可名，非常名」，聲口總不正。又如「將欲取之，必姑與之」，總流爲機權陰謀口角。若《參同契》，便無此惡態。《陰符經》撮《道德》五千言爲三段，不是沒見解人。《握機經》亦是傳古陣法者，非泛作，大約是戰國鬼谷子之流。

「爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經。」「爲惡」兩字太險，豈教人惡亦可爲，但莫近刑乎？嘗與澤州陳先生論此，以爲「爲善得無近名乎？爲惡得無近刑乎？」

只是緣督以爲經，澤州大喜。數日後，又得一解云：「爲善何必即有近名，湮沒者不少；爲惡何必即有近刑，漏網者亦多。不因名而爲善，不畏刑而不爲惡，只是緣督以爲經耳。」澤州又大喜，以爲更好。

至尊常諭：「朕看《參同契》，恐俱是說人身上的話，未必是說別項。」地奏曰：「臣向來正是如此說。如《陰符》說『絕利一源，用師十倍』，『絕利』是將諸般利慾都斷絕了，只在源頭上專一用工，便如『用師十倍』。『三反晝夜，用師萬倍』，是說工夫不斷，刻刻相續，便如『用師萬倍』。」復蒙諭云：「正是如此。」又奏：「臣有一親戚好道家說，臣嘗問之云：『鐵亦好物，可以定子午，道家總不貴重，只說丹、砂、鉛、汞，豈以其爲鑪鼎之用，烹煉大藥，可以服食耶？』」他應曰：「然。」臣曰：「以愚觀之，殊不爾。」

蓋銅鐵煉到底，只是銅鐵，惟砂裏有金，鉛裏有銀，都非從外覓得，可以煉出寶來。以喻人血肉之軀，有至寶存焉，天之明命在其中，可以煉得出來，只是要不斷火。如所謂「必有事焉，勿正、勿忘、勿助長」也。」又蒙諭云：「如此方是他本意。」因說「絕利一源」字好，不然便向別瓦礫中尋寶，如何能得？但須「三反晝夜」，不斷工夫方好。「絕利一源」，吾儒之「持敬」也；「三反晝夜」，吾儒之「集義」也。時甲午四月十六日。

某因《參同契》悟得《易經》道理。《參同契》只說一身，其實一身即天地。凡陰皆魄也，凡陽皆魂也，陰以陽爲本，陽以陰爲基。天之神氣，包乎地外，然離地便散漫無歸，却要貫注地中，以成歲功。地若不資天之神氣，便成頑塊，何能生物？如人之形

體，不稟命于心之神明，則五官百骸，皆不得所。然心神若不宅此形體，何以爲寄托之地？故魂守魄，即魄拘魂，初無二候。

「乾坤合撰，天地同符」，但看世間凡氣所貫皆天也，地在天中，初非截然天爲一物、地爲一物也。說《易》者，皆以乾爲君、坤爲臣，即以君臣論，君要留心臣民，所謂「天道下濟」也，亢則有悔矣；臣要一心王室，所謂「承天時行」也，否則有咎矣。其理亦是如此。《參同契》以人身言乾坤，則神魂其乾也，體魄其坤也。神不得形，何所附麗？故爲「游魂」；形不得神，何所作爲？故爲「滯魄」。惟刻刻相守，合而爲一，形即神，神即形，則「丹還」矣。此即「天地交泰，水火既濟」之理。從來說《易》者，却不曾說到。又發明出《先天圖》位，故知其傳授必有端緒。

《參同契》取象龍虎，是竊用《周易》龍馬而變其號。龍取變化飛騰，却潛藏于淵，以譬人心驚八極，一收便在腔子裏，是魂也。虎伏于山林，人不能見，然一嘯風生，却威猛不過，是魄也。但馬比虎更覺穩妙，馬本是乾，而坤爲牝馬，如牡馬行到那裏，牝馬亦行到那裏，本是一物，但有牝牡之分，更精。

《參同契》向日分章段頗不錯，今又見得明白些，其警發于吾身心者甚切。大約先黑，方白、方黃，而終於紅，是謂之丹。日之出也，先紅，而白、而黃、而黑，人與草木之生也亦然。而道家工夫反之，所謂「順則爲人，逆則成仙」也。他的黑，是收視反聽不說話，將耳、目、口三寶閉塞了，直使「形如槁木，心如死灰」。久之，黑中生出明來，便是白，所謂「虛室生白」。到得「魂守魄」、

「魄拘魂」，魂不游而魄不昧，便是黃。後來一團純陽真火，陰邪之氣都燒化了，所謂「童顏」是也。這便是紅，紅則丹成矣。吾儒工夫亦然。以《中庸》言之，「戒懼」，黑也；「慎獨」，白也；「致中和」，黃也；至「天地位，萬物育」，紅也。佛家工夫亦同。其云「發大願力」，即吾儒之「立志」；其云「悟」，即吾儒之「致知」；其云「脩」，即吾儒之「力行」。明儒說三教源頭本同，但工夫各別，却反說了。工夫却同，只是源頭不同。發願力同，爲甚麼發願力便不同？吾儒是大公的，從天地萬物道理上起見。道家却只爲一己，只要神氣常存。佛家看這箇猶粗，只要此心光明，照徹乾坤，亦是爲一己。不特佛、老，就是市井人，亦必先發願要做財主，方講求取利之法，然後經營力作。所以「元亨利貞」四字，夫子作四項說，

極當。亨與貞都是同的，元與利却不同。佛、老與百工技藝，俱有做到亨通之時，只是問他大不大耳；俱有守之而不變處，只是問他宜不宜耳。吾儒便大、便宜，所以五性最重仁義。問：「道家如此用工，果能使此身常存否？」曰：「亦不知如何，想必神氣久長些。他並不是糊糊塗塗做神仙，他儘千思萬想，天地陰陽，萬物變化，人身形神，都要知其故，亦不是尋常人。」問：「『魄拘魂』、『魂守魄』，如何用工？想亦不過定心，心不放則魂魄俱安矣。」曰：「『魂守魄』，即『魄拘魂』，無兩層。心定自是主宰，亦要明魂魄之理。」問：「他亦千思萬想，豈不耗心氣？」曰：「他所思想者，即是他的事，不是游思妄想。如一想魂，即如見自己的魂；一想魄，即如見自己的魄。與尋常思想不同。若是心如頑石，只像勞山上人，

嬾久神氣足，不須飲食。年歲長遠，一無所知，不過如土石、龜、鶴耳，有何足取？」問：「他只說黑白黃赤，是水金土火，何爲不說青？」曰：「想是怕人戀住生氣。他結末却說丹成後，須要在人世立功，功行圓滿，方能升天。吾儒將仁放在頭上，他將仁放在尾上。」

《參同契》道理，就是吾儒亦用得著一半。其要在慎言語、節飲食、懲忿窒慾而已。慎言語與懲忿爲一邊事，懼耗氣也；節飲食與窒慾爲一邊事，懼損精也。至那一半成仙事，却用不著。如孫、吳兵法，亦有一半用得著。整行陣，嚴紀律，衛民保境，是所用也。其說得疑鬼疑神處，便爲吾儒所不道。

《參同》不取銅、鐵之類，而取丹、砂、鉛、汞者，取其中有至寶，以喻人軀殼中有

至寶耳。丹，朱砂也，中有白金。砂，即披砂見金之砂，中有黃金。鉛、汞中皆有白金。四者不加淘洗烹煉，不過是丹、砂、鉛、汞，一加淘洗烹煉，便有至寶。人不去修鍊，不過是一皮囊，與草木朽腐，一經修鍊，便可成聖賢。豈非至寶？問：「『還丹』何義？」曰：「丹原非一件物事，不過是赤色。謂之『還丹』者，初丹，後不丹，復歸于丹，故曰還。人初生本紅，故曰赤子，後長大漸白，由白而黃，死而黑。凡草木之芽，先紅，後青白，後黃落，後枯黑。日初出紅，後白，晚黃，夜黑。仙家當人紅白時，他只守黑，所謂『玄之又玄，衆妙之門』。到得人死時，他活起來；人黑時，他亮起來。一直復還嬰兒之赤，故謂之『還丹』。」

《參同契》言甚簡易，其言天地陰陽，即吾身之陰陽也；其言黃老清靜而天下治，



如吾身之虛靜，水火調伏而壽命長也。其下手工夫，不過「魂守魄」、「魄拘魂」。魂者，靈明動作，但任其浮馳，則為游魂；魄者，寂嘿堅定，但任其昏頹，則為滯魄。當魂放逸時，須把心捉來，不許妄為紛雜，是為「魄拘魂」；魂為魄所拘，則魂常精明不散，而魄亦不頹然昏惰，是為「魂守魄」。問：「《參同契》之說《易》，與吾儒合否？」曰：「彼不過仍漢儒之言耳。漢儒言《易》，以六十四卦，配合年月日時、七十二候、二十四氣，雖逐日之陰晴，皆為豫定。又不是推得一年，便可印板鑿定，明年又有活法。又參之以人事，如人事變易，象亦應之。《參同》之言《易》，仍是如此。」問：「修煉工夫，何以與此相應？」曰：「有死子午，有活子午。死子午者，天之子午也。自子至午為陽，宜飲食動作，自午至子為陰，宜閉戶

守中。活子午者，吾身之子午也。但倦怠時，是子也，便宜吐氣運行，不使冥昧；覺得有放逸蕩散意思，是午也，便宜收視反聽，寂然不動。」問：「與七十二候、二十四氣有相應處否？」曰：「亦相應。到那節氣換時，比常時工夫又加謹。若後來道家爐丹及守庚申諸說，皆誕漫不經，《參同》無是也。妙在與吾儒說工夫處，都是一樣。即佛家亦是如此。大約三教工夫，都是從「收放心」做起，而吾儒看得一草一木遂生得所，無一不與我性分相關。佛、道兩家，連自己父子、兄弟、夫婦，亦視為膜外。此處道理，大不相同。」

《參同契》首尾武、中間文，與吾儒工夫一樣。初時立志要勇猛直前，及末後直達天德，竿頭更進，又要武，中間勿忘、勿助，却要文。

道家從漢便分兩路，魏伯陽修心性，張道陵講符法。佛教兼此兩種。大約釋、道二教，其初亦是隱居修道人，因他枯槁清寂、巖居穴處，恐招異物之害，故學些術法以禦之。及其苗裔欲爲表章，遂說玄說怪，張皇附會，無所不有，却失了他本來面目。

「致命遂志」，致吾之禍福壽夭于命，而必求遂吾志也。如「致其身」，亦是利害生死，悉置度外，非以殞身爲致也。古人說「命」字，都是指天命，今以屬人，如「身」字一般。經書中無是也。此想起于道家，道家以心之靈明、元神謂之性，身之元精、元氣不死者謂之命，修性、修命是兩樣工夫。兩者俱進，是性命雙修。「命」字屬人矣。問：「修命者，務一切不管，心死而後氣足。倘修性，則必窮理致知，苦思勞心，豈不有礙于修命之說？」曰：「觀《參同契》說「千

周萬遍」，可見窮理致知他都有。只是窮他修性、修命之理，致他修性、修命之知耳。如此，焉得有礙于修命乎？」

某深信得人有長存之理。萬物之生，人爲貴。草木有數千年不死者，禽獸亦有千年者，豈人之壽止于百年乎？蓋人之不死者，在神明而不在形骸。聞山左勞山、湖廣武當山，皆有數百年不死之人。不飲食，不水火，身輕體健，如鳥獸然，躡峻跳澗，如履平地。然此乃道家所賤，彼言修煉，亦重神氣，不貴此也。由此觀之，聖賢自有長存不敝者，神明耳。

李文節閉戶多年，做一部《百鍊草》，許多軟調，不見精采，何也？友曰：「他只在裏鍊自己的，若讀前人書，而鍊之更佳。」先生曰：「是可知道家修煉無用。」

《陰符經》著語太險，不如《參同》《平易

渾穆。其書只虛說在這裏，隨人用，用他修道亦可，用他行兵亦可，用他治國亦可。分那一段是說道，那一段是說兵，那一段是說治國，便呆了。只是以陰為主，便露殺機，乃黃老之指，非聖賢之道也。

陰符者，以陰爲符，得陰則可以招呼羣有，指揮如意，即陽亦爲用矣。殺機正其所取，猶吾儒言克己之意。故曰：「天發殺機，移星易宿；地發殺機，龍蛇起陸；人發殺機，天地反覆。」都是說殺之爲用大，今人都解作殺機不好，大失作者之旨。

傅奕闢佛，語亦諦當，但却篤信老子。至戒子孫，猶以道教當從，與聖人之書當讀並舉。不知佛氏即脫胎于老子，故韓子《原道》、《新唐書·李肅傳贊》，皆從老子說起。佛精于老，禪又精于佛，其實禪學何嘗是西域來？就是中國人替他粧點，《李肅傳贊》

最說得透。朱子《釋氏論》，文筆雖不古，精當第一。

闢佛幾篇名文，該彙在一處，范蔚宗《西域傳贊》，傅奕《表》，韓子《原道》《佛骨表》《與孟簡書》，宋景文《李肅傳贊》，朱子《釋氏論》，佛氏無所逃匿矣。

《四十二章經》是佛家原文，儘有名理。如「磨麪驢，身雖行道，心道不行」，「無禮來犯者」，如「對風揚塵，持梃擊空」，皆是妙論。次之《佛遺教經》，他皆中國人傳會爲之。

佛子從西來，不立文字，直指人心，清淨虛無，一切皆空。其視世儒，馳逐于功名富貴，緣飾于名跡語言，直與衆生一道看。所以高明之士，被其煽誘，湛溺而不返，只覺得他的是，不知吾儒原是如此。但既有了滌去己私這一邊，又要有推以及人那一

邊纔好。聖人之道，本末兼該，物我一體，平平正正，萬古不磨。直到周、程、張、朱，此理纔說明，把向來推與佛教那一邊的道理，都收回來，所以其功大。

人心、道心，本在一區。愛，私也，我必自愛其親，乃知人皆愛其親，推其愛親之心以及人，則公矣。貨財，利也，我必自資于貨財，乃知人各資于貨財，推其資于貨財之心而不相奪，則義矣。佛家弊病在斷截此心，事皆無根，焉能有物？

譬喻最難。佛家說心性之體，如明鏡一般，物來必現，隨物見形。然鏡內空空的，一無所有，冷冰冰全無生意。惟程子「心如穀種」一喻，極妙。蓋穀種內，根、莖、枝葉、花實，無所不全，而其中一點生理，則仁也。心屬火，仁屬木，是滾熱發生的，與金之寒冷不類，所以鏡取譬不得。凡陽一

邊都煖，陰一邊都冷，佛家以鏡喻心性，所以斷絕身累，齊向空滅，好說鬼神，厭煩人事。

「息心」不是人心當息，道心不當息。喜怒哀樂未發之時，亦「息心」也。朱子云「有滅息之息，而後有生息之息」，甚妙。寒冬閉藏，來春發生之氣，全在此時蓄養。就是禪家，亦破枯禪，云：「不可有惡心，不可有善心，亦不可無記，無記竟枯滅矣。」但他所不欲枯滅者，心之神明。吾儒所云不可枯滅者，天命之性也。佛家不是一概滅絕其心。朱子說告子「冥然無覺，悍然不顧」，究其歸自是如此。他做工夫，亦不如此。

儒者心安理得，靜亦定，動亦定，各止其所。佛家忍心害理，强行割截把捉，豈獨空爲頑空？即明亦是頑明。

問：「佛教說不去，行不去，如人盡從

他，「世人類便絕。」曰：「他原說不要人盡不婚娶，就是這樣亦說不去。聖人教人，是自己行了教人行。如說婚娶是好道理，他就該從人；若說是不好道理，如何又教人行？天地間無此道理教法。」

和尚說來說去，總是爲自己。吾儒講的事，都是世上用得著的。即此便分公私。

釋氏之「發大願力」，是吾儒之「立志」也；「要常惺惺」，是吾儒之「主敬」也；「遍參歷扣」，是吾儒之「致知」也；「戒律精嚴」，是吾儒之「力行」也。但他之立志、致知、力行，都是他的事，與吾儒絕不相似。凡吾儒之所宜有事者，他都以爲大戒。如人從父母而生，故篤愛之，他便不認父母，是斷愛根，揀極難處一刀兩斷。他以爲人之愛，都是生于習染，即愛父母，亦是私心，不過貪其乳哺鞠養之惠而已。假如自幼無

知時，養于他姓，受其鞠育，亦便愛之，可見都是有緣之愛。不若從無我中，發大慈悲，普度人天，方是無根之愛，其愛也真而大。孔、孟却說世上豈有無根之人，即從根上愛起。吾儒與釋氏不同處本易見，不知前輩何以都說不透，見得只是不分明。

釋氏說「三寶」，亦說得好。如我們古來有堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，以爲宗仰，便是「皈依佛」；聖人留下幾部經，孜孜誦法，便是「皈依法」；有周、程、張、朱幾箇儒先，視爲榜樣，便是「皈依僧」。

佛家輪迴之說，即循環始終之理，亦無足怪。只是說得呆了，便不可信。春夏之發生，都是冬間閉藏之氣。人記得書多，便會做文章；窮得理明，便論理不錯。平素更事久，臨事便諳練。喫飯多，精神便強旺。受之于內的，即是發之于外的。只說



得不呆，便不妨。

嘗問僧銳峰曰：「輪迴之說，無乃誕幻？」僧曰：「此有何奇？不必遠求。佛法觀天地，只以心法觀之。生死如晝夜，晝夜相循環，心之起滅無時，其起者即其滅者，豈有二耶？」又問：「人有惡，變爲禽獸，禽獸有善，又變爲人，信乎？」曰：「有此理，便有此事。但看人一日之間，念慮起伏，幾番爲人，幾番爲禽獸矣。」輪迴之說，以是思之，覺得此說殊有理。如我們起一善念，便覺光明正大，不獨念頭是人，耳目口體無一非人，他人看亦如此。若起一惡念，不獨念頭是禽獸，耳目口體無一非禽獸。造化在我，何必閻王？又問：「做工夫，以知識爲先乎？修行爲先乎？」曰：「『發大願力』爲先。」問：「假如識見不到，修行不到，空有大願力可乎？」曰：「也好。」

菩薩不是一樣，有初地菩薩，便是他願力既堅，雖功夫未到亦不妨。既有此願力，識見纔是真識見，修行纔是真修行。」問：「願力發來多不能久，是如何？」曰：「此有二病，一爲從前不曾用功，覺得今日難從半路做起；一爲力小圖大，恐後來工夫不能接續。須得此願發時，從前種種，譬如昨日死，從後種種，譬如今日生，前後都要截斷。」問：「羅漢與菩薩分別？」曰：「羅漢見人不善，發嗔怒心；菩薩見人不善，發悲愍心。」問：「所存心？」曰：「亦不存于善，亦不存于惡，又不是昏然不醒。」此便似吾儒未發之中。又嘗舉公案，有人自許心能做得主了，僧曰：「醒時做得主，夢時做得主否？」其人曰：「也做得主。」僧曰：「有夢時做得主，無夢時做得主否？」其人便不敢自許。凡此，皆彼教中之至精、至粹語。

佛家說心亦好，只是上不能通諸性，下不能通諸事。須知心如此，乃是實理如此，又要把此事處得當，方好。

佛家以佛爲轉輪王，蓋以心轉宇宙，實有此理。孟子云「塞乎天地之間」，人意思到那裏，氣即到那裏，不然如何充得？

林次崖《存疑》闢陽明數段，却不中其要害。他的病根，在「無善無惡心之體」。但觀有道君子，于事物未交、寂然端坐時，滿腔無非善意，通身都是善氣，豈得云「無善」？若無善，此等氣象從何處來？問：「佛家說『無善、無惡』、『善知識』，氣象何如？」曰：「一看莊肅，細看冰冷，固無惡狀，了無善容。即與其『無善、無惡』相應也。」

或言佛教能使人外形骸，見危致命。然唐人多溺于佛，却沉沒聲利，不見其清廉節義者多于後世。及朱子之學興，殉節者

皆視死如歸，宋、明以返，可以觀矣。

聖人說「經綸大經」，是一段「肫肫其仁」所發，實是從化育中出來的。聖人所言、所行，都是爲此。吾輩聞有人呼風喚雨，却不生景仰心，聞得忠臣孝子，可師可法，便心悅誠服，即此便見得天地之心亦是如此。左慈、周顛仙、冷謙，殺亦殺他不死，岳武穆被秦檜一殺便死。然今却不羨慕左慈、周顛仙、冷謙，而景仰武穆。左慈果是手段大，何不除了曹操，別推箇賢臣輔漢？顛仙亦不能除陳友諒，終須洪武動兵。可知此種毫無所用。就是畫一道符、誦幾句呪，拘得鬼來，亦只是未散呆魂。問：「符呪何以能拘鬼？」曰：「朱子說得好，『公既信佛，鬼即公輩，如何不信？』今有一異狀之僧，便傾城往觀，施舍駢雜，這些人死了，如魂魄不散，自然還是如此。須知幽明、人

鬼一也，看得極平常，方是道理。高一邊的人，說世無鬼；低一邊的人，說是事皆鬼爲政。聖人說道理，因拈『中庸』二字，最妙。」

漢時，六經皆有緯書。光武因「劉秀爲天子」一言，便尊爲聖經。桓譚言其不足信，輒罪其非聖。直至隋文帝，始燒除之。聖人極數知來，不過推之以理，如寒往暑來，乃感應之必然者。癡人以爲聖人于後世某一箇人姓張姓李、名甲名乙皆知之，不直一噓。聖人之訓曰：「將興致祥，將亡致孽。」確然實理實事。遇災異則恐懼修省，不此之務，而尚以禳報爲事，至終日在吉凶上作無益算計，勢必爲鬼物所愚，有當凶而反致祥者矣。

陰陽雜術，某閱歷多矣，何嘗有驗？即有驗者，亦是說得多了，偶然撞著耳。惟聖人之教，一以人事爲主，你學字會寫字，

學文章會做文章，如人喫飯會飽，不喫會餓一般，何等切實！大約人之精神魄力甚大，雖偏僻之學，逼出一段光怪，亦能驚動人。子雲作《太玄》，口中吐出白鳳，劉更生喜言神怪，藜火老人感之而至。若聖賢平正學問，却無是也，蓋其氣已與日星河嶽合矣。

友言明太祖曾遣人向天竺求經。又各王分封，皆以一僧傳之，姚廣孝則燕王傅也。先生曰：「洪武亦不是信佛。大抵人不能無所畏。當其分爭時，匹夫、匹婦皆吾敵，至天下一統，無外患可虞，欲保社稷、長子孫，便懼鬼神，思以邀福而除禍，未有不爲僧道所愚者。自非聖人，斷不能免夾雜念頭。惟聖人胸中瞭亮，道理看得透，知到我即天、天即我，坦然做去，有何畏懼？」

鄧文潔說他不要學聖賢，亦不要學天

地，不知要學甚麼？其刻苦至終日跪庭中，石上漬血斑斕，到底不見他怎樣超妙。王鳳州、季明德輩，後來做出文字，都通不去。所謂「自詖而淫、而邪、而遁，必至于窮而後已」也。

朱方旦初至京，傾動一時。猗氏衛先生，生在朝班，極詆之。適史子修聯坐，色殊不懌，猗氏並責之。子修曰：「我非孟浪信從其教者，彼實能起死人而生之，雖欲不信從，得乎？」猗氏詢其詳，子修曰：「吾妻病已三年，委牀待斃。聞朱至，往叩之，朱曰：『俟吾察其命盡與否，君姑還，余即至。』某問：『先生能遽來耶？』朱曰：『不須余來，病者自知。』是夜，妻竟安卧，又聞室中有異香。至鷄鳴時，妻欠伸而覺曰：『汗透矣。』索衣易之，勸其少間，妻曰：『我愈矣。適夢至一公廨，有大官命吏檢簿，須臾

吏白曰：「史鶴齡妻壽限未盡，但災厄甚重。」忽聞屏後有人曰：「既壽限未盡，令其夫婦皈依道教，以禳解其災可乎？」大官起立拱諾曰：「受朱先生教。」因命余歸。」遂蹶然而起。」猗氏聞言悚然，遂與子修俱詣朱。朱曰：「余閉目見諸賢聖，開目見天，注想既久，自然與天及賢聖同歸。公輩讀書而不知其何義，『顧諟天之明命』，非此之謂耶？」猗氏遂亦大服，嘗邀某同往修謁。某先索方旦所著書觀之，得其《中說》《質言》二種。書中別字無數，想來天上無不識字的神仙，遂堅辭不往。後方旦被罪，行刑于湖廣市曹，監斬者即其弟子王新命也。將斬前一日，尚慰其弟子曰：「毋怖，明日午時，當有赦至。」其怪誕至此。問：「當史家求禱時，何以能然？」曰：「妖術本不足論，但以吾道推之，何妨如是？當其清修

苦行，或者鬼神亦甘爲所驅役，逮至奉擬王侯，驕淫過度，則鬼神棄之矣。至所云『注想』，亦有可取，我輩平生何嘗注想一件事？都是悠悠忽忽，老死而已。用志不分，乃凝于神，有能晝夜不忘、念念不舍者，吾未之見也。」

有行取官許三禮者，放言高論，開口便說人莫要錯了路頭，一大聖、一大賢、一大儒。環極魏先生者，沖虛君子也，聞其言，爲所悚動，乃謂某曰：「余不能測其學問高深，君當一見之。」及見，頃，三禮言其宗旨云云。某問之曰：①「所謂大聖者，必孔子也；若大賢，則顏子；大儒，則程朱也。」三禮曰：「然。」某曰：「程朱去孔子千五百年，不能得師，或至錯了路頭；顏子親見孔子，孔子何不指以大聖路頭，任其錯走？豈顏子天姿僅可以賢？抑孔子秘而不宣耶？」

三禮無以應。翌日爲環極述之，環極深爲稱嘆。久之，某人朝班，猶聞三禮向人稱說云云。可見其糊塗一世。

人言語不近情理，都是言妖。今見得佛、老果不足辨。雖不曾細讀其書，但既不是我們的道理，便不是。此道理外更無道理。曹武惠兵已過江，南唐始焚却佛經。曰：「今而知舍周公、孔子之道，無足以治天下者。」二氏說玄說妙，我們治天下，著他一點便害事。

榕村語錄卷之二十終

①「問」，四庫本作「問」。



## 榕村語錄卷之二十一

### 史

古時史官當其職，以死守之。馬班雖不及古，至今讀其書，於漢何嘗肯輕假借。明太祖見修《元史》，有醜詆的，悉令改訂，雖是盛德事，要非古義。此是爲天地間存一公案，既付之其人，隨彼舉職，不須更行監制。

某四十年紀不喜看史，以閱歷世故未深故也。頃看《通鑑》，甚易爲力，祇以身經者多。看他處得如何，有處得高出吾輩者，有反不及者。須是四書這一邊先看得有箇

底子，看史方有益。如無一些把柄，便讀盡廿一史，道理都不著實。

看《史》《漢》《三國》傳紀，必須以類相從，長者短者，分者合者，詳者略者，有以此人事蹟列彼傳中者。又如稱名爵，年月日時，或載或不載之類，皆要講其體例緣故。總之要先治《春秋》，纔有根本。某常說做理學文字，不能離《學》《庸》《論》《孟》《易經》；學古文，不能離《尚書》；學記事，不能離《春秋》；學詩，不能離三百篇。五經是各樣文字的根本。

四漢史內，但是有名人傳，俱應檢抄熟看，長人學問。不單取其好處，就其不是處亦可爲鑑。

史書總是公修便壞，古者以此爲耑家學。馬班皆父子相續而成，就是歐陽公、宋景文，亦聽其自出手筆。當修史時，朝廷但

資廩給而已。《唐書》中歐陽公所任惟《志》，其餘盡係景文作。景文拙於序事，書成，送與歐公改訂，歐公以其前輩辭之。看來《新唐書》到底不算好。

作史不是易事，《史》《漢》二書，俱父子相繼，尚未及成。《史記》中或書「沛公」，或書「高祖」，稱謂俱不一。朱子謂因未成書，不曾一例改正，是也。《漢書》又經大家補得許多，方成。清植。

《左傳》中有先王典制，亦有小道鄙說；有君子格言，亦有小人謬論。大略可與《史記》並稱而已。凡稱「仲尼曰」者，多不確。如趙盾「越境乃免」，殊不爲當。《史記》載伯夷叩馬事，歐、王皆辨其妄，亦有理。二老久受養於西伯，何至叩馬時乃似初識？又前云武王告於文王之墓，載主而行，後却云父死不葬，不葬安得有墓？穎

濱譏子長「淺陋不學，疎略輕信」，朱子以其言爲當。子長時，《古文尚書》《周禮》《左傳》俱未出，子長所見但《國語》耳。至孟堅時，《古文尚書》《周禮》《左傳》皆出，而劉向父子從內府得許多秘書，孟堅亦得觀之。其識見筆力，又能運鑄諸書，只是文字骨氣雄健處遜子長耳，實則學問之醇，識見之卓，殆有過之。

某未領鄉薦時，曾將《左傳》分類編纂，言禮者一處，言樂者一處，言兵者一處，言卜筮者一處，嘉言善行一處，如此容易記。未及編成，以人事而廢。昔蘇子容記得史熟，東坡問之，答曰：「吾曾將某年某月下將事繫之，編得一次，復將事下繫以某年某月，又編得一次，編來編去，遂熟。」東坡曰：「吾何嘗不如此下工夫？畢竟公記得。」大概欲史熟，須如此。

凡文字不可走了樣子。《史記》創一箇樣，後來史書便依他；敘記諸文，韓昌黎創一箇樣，後來亦便依他。其初創爲者，都非常人，若後來不是此等人，生要創爲，便不成樣子。太史公文字，似不如昌黎一字不可增減，然其不如處，正是好似他處，太史公無意寫出，昌黎有意裁剪也。韓文力去排偶，太史公却似隨筆寫下，自不排偶。常有三四件事一筆寫去，自然各樣句調，班史便煉作幾句相對。太史公與昌黎覺有天人之别。

班馬史贊，議論亦多不錯。班固《揚雄贊》，褒貶俱當。司馬《項羽贊》，突以重瞳爲舜苗裔，殊無脈理，至結末，論自不刊。

司馬子長筆力，周衰諸子不及也。其文渾渾噩噩，結構處大，人莫知所措置。昌黎較周密，論筆氣到底史公高。班孟堅得

劉向、揚雄、班彪諸人講貫議論，意理自較完備，筆力却不及史公。

《史記》大都剪裁別人的多，就是當代列傳，恐亦有底稿，自著者只有《諸侯王年表》諸篇，却便見他筆力。傳贊一兩行，有說得不是的，亦有沒甚意味的。班孟堅文多排語，至如《禮樂志》等，便不用排，豈讓子長？所以老蘇云：「遷固之雄剛。」

問：「人言《漢書》爲史書正體，看來畢竟《史記》爲正。史是紀事之書，《史記》自己不肯多著議論，如《周紀》，前引《書》，中人《左傳》，後人《戰國策》，剪裁其文而已，此正體也。至《伯夷傳》，人動云變體。列傳爲太史公創體，豈有自創一體，開頭一篇，即用變體者？其所謂傳，即據舊傳文而云然也。前後著議論而已。」曰：「極是。《宋史》不好，便是坐此。有許多好文字不

人，却自己填上許多話。但《史記》，於賈誼不錄《治安策》，董子不錄《天人三策》，却不如班史爲善。」

《史記》議論誠有翩躚處，然其志歸於尊孔子。謂「先黃老而後六經」，其自序作書之意，何不祖述黃老耶？

朱子謂《史記》強似《漢書》，果然。近來因輯樂律，見《漢書·律曆志》許多沒要緊語，如：「鍾，種也。陽氣種種然而生也。」竟是混語。《史記》要去他一個閑字亦難，字字都是骨子。

《漢書》節人文字多未工，如《治安策》，中間項款皆不清。太史公《秦楚之際月表》：「以德若彼，用力若此，蓋一統若斯之難也。」孟堅節作：「以德若彼，以力若此，其艱難也。」「其艱難也」四字，總承上兩句，與《史記》原不甚異，但使讀者連「以力」句

讀，意指便混，不若《史記》明快。又，孟堅歸重在秦以暴故失之易，而漢興之速。史公却歸重前代以封建故得之難，秦以郡縣故失之易。《漢興以來諸侯年表》，言因封地太濶，以致僭逆，其後分封子弟，始得強幹弱枝，歸於「以仁義爲本」，可見史公胸中大有見解。只是《游俠》《貨殖》之類，皆崇獎之，以此讓孟堅出一頭地。班氏父子兄弟，自成一家學，《天官》《律曆》，乃出大家之手。友曰：「《史記》列《游俠》《貨殖》，或亦有見。見得先王法製盡廢，將來兼并吞噬，不在上而在下，則俠猾爭攘者出而持世矣。」曰：「如此宜露其意以抑遏之，反爲之揚其波，無是理也。」

孟堅文字雖不如子長雄健，然識見醇正，議論皆是，韓文公絕不見提起，想以其勦襲揚、劉議論耳。文公果不勦襲，然孟堅

正未可輕，其評論二劉及董仲舒、揚子雲諸人皆精當。戰國文字之氣習識議，至孟堅始變盡。子長亦非戰國文字，其高視濶步，中有斷處，而穿田過脈，皆有針線，高出《左》《國》之上，但議論多是戰國耳。

《漢書》乃孟堅湊籠劉、揚諸家而成者，殊可觀。十《志》惟《天文》《五行》穿鑿，餘俱典實淵茂。

後世情僞之變，無所不有。讀史乃練達人情之學，《左傳》尚不能備後世情僞，若《漢書》則幾備矣。

「爲天下除殘去賊，宜縞素爲資」，留侯之謀於漢高，此爲第一。自記。

陸象山有武帝優於文帝論，以爲拊髀之歎不如輪臺之哀，至謂：「二帝三王之心，吾於武帝見之。」使帝誠存二帝三王之心，平生所爲，皆宜自訟，何特貳師喪敗爲

可悔，雖悔而猶有恥諱之意哉？推其詞指當見之。以此便爲優於文帝之決，欲窺堯、禹用心，亦好奇之論。自記。

《漢書》於孝平后下云：「安漢公太傅大司馬莽女也。」此只宜用「莽女也」三字。自記。

婁敬言周公營洛，是「欲令以德致人，不欲阻險，令後世驕奢虐民」。見解直是儒者，能知聖人之心，豈辨士乎？至贊和親之策，而曰：「冒頓在，固爲子婿，死即外孫爲單于，豈敢與大父抗禮？」則失之迂矣。既知冒頓之殺父，何謂其不敢與外祖抗也？自記。

史稱「良多病，未嘗特將」，非也。良之智慮深長，固如是耳。自記。

賈子所云「糾纏」者，言糾之急則轉亦急，翻覆久而後定也。應說未盡。自記。



鼂錯欲教太子以術數，此等議論，皆戰國、亡秦之餘酷。習俗溺人，故雖以文帝天資粹美而不能辨也。以錯爲太子家令，顧反以賈生傳梁王，豈不輕重失宜之甚。自記。

《李廣蘇建傳贊》，「心」字與「隣」叶，非是。班史中如此類極多，古韻至漢時已差謬。自記。

《韋玄成傳》中諸奏，宜與《郊祀志》相聯綴，以備一代之議，以應古者郊廟之本文，不當於《韋傳》見之。蓋作者文重思繁，未及釐正耳。自記。

劉更生之獻鴻寶苑秘書，乃少賤好奇，不足爲更生累。自記。

《李尋傳》「日將旦，清風發」一段，乃有師授之言。《左傳》中有「明夷之謙」一段，可參看。自記。

谷永黑龍之對俱是爲異姓游說。漢以

火德王，如何更以黑龍爲同姓？至攻至尊之惡，固是爲王氏蔽護，然充成帝之行，即微王氏，能久安乎？《春秋》深探其本而反自貴者始，雖有伊尹、周公，不得舍此而彼是攻也。永則可議矣，庸可謂此言之非是乎？劉子政懇懇於同異姓之間，而格心之論無聞，亦缺事也。自記。

《揚雄贊》以序爲論，瑕瑜不相覆，極妙贊體。自記。

《酷吏傳贊》於《甫刑》「報虐以威」之意，不可不揭爲世鑒也，惜未之及。自記。

《貨殖傳》「貪賈三之，廉賈五之」二句，孟說似未是。貪賈以十計而三之，謂得十之三分餘也；廉賈以十計而五之，謂息十之二也。自記。

《西域傳》中「天竺」，天竺也，即身毒。明帝迎佛在前，班《傳》曾不及，故知其事

本微，後人張大之。其云「日所出，日所入」之理，史中未明，蓋未通《周髀》之說耳。  
自記。

孟堅《西域傳贊》，立論如彼，而定遠豎功西海，白首僅還，豈其家庭平昔議論，漫相乖刺耶？故自古功名之會，違厥素心者多矣。西域諸種何辜，而仲升積年薙獮之。  
唐王龍標《筌篈引》發此意。自記。

《漢書·敘傳》中「窮達有命，吉凶由人」二句，精極。若以為窮達由人，吉凶有命，則大謬矣。自記。

《敘傳》中《律曆志贊》，可謂潔淨精微。  
自記。

《漢書》十《志》，《天文》乃曹大家所補，《五行》多荒誕之說，《郊祀》敘漢武事太繁，然三敘亦精，餘七《志》俱好。自記。

《房中歌》云「簫勺羣慝」，簫勺，即消爍

也。晉灼謂「《簫》，舜樂。《勺》，周樂」者，非是。又云：「安其所，樂終產，樂終產，世繼緒。」「所」字與「緒」字叶，兩「產」字相叶。又云：「澤弘大。」「大」字恐「久」字之訛。下文「德施大」者，弘也。「世曷壽」者，久也。「久」字便與「保」、「壽」叶。自記。

《禮樂志》，循首迄末，議論純粹孟堅儒術之文。自記。

《刑法志》，因井田而制軍賦一段，當採以補《周官·少司徒》之章。自記。

漢文除肉刑，而張蒼等於當斬右趾者，忽進以死刑，求輕反重，議事鹵莽至此。  
自記。

《漢書·食貨志》云：「有賦有稅。稅，謂公田什一及工商衡虞之人；賦，共車馬甲兵士徒之役，充實府庫賜予之用。稅，給郊社宗廟百神之祀，天子奉養百官祿食庶

事之費。」康成注《周官》甚差，得此正之。又云：「約法省禁，輕田租，什五而稅一，量吏祿，度官用以賦於民。而山川園池市肆租稅之人，自天子以至封君湯沐邑，皆各爲私奉養，不領於天子之經費。」此漢家致太平根本也，猶有古者公天下之心焉。自記。

所云《律曆志》者，因曆法用黃鍾起算，故前半說律，爲後半算曆張本也。後行四分曆，便不與律相干，《史記》分爲二，何嘗合來？後世修史者不察，遂俱云《律曆志》，豈不可笑。自記。

「黃鍾之宮」，另爲一管，非十二律中之黃鍾也。與京房之準、梁帝之通正相似。長亦九寸，而以三分之法穴其旁吹之，若今簫箏之類。可據以爲準而定諸律，故六律、六呂，此管皆可以生之，而爲律本也。《月令》十二月皆有所中之律，中央律中「黃鍾

之宮」，蓋謂此耳。緣今《呂覽》錯互「三九」二字，讀者遂不得其解，而妄爲之說，紛拏喧豗，千餘年於此矣。只細讀《漢志》自見。自記。

《律曆志》言丑未居其衝，乃陰陽之要妙，諸術莫不用之。自記。

《漢志》云：「玉衡杓建，天之綱也；日月初躔，<sup>①</sup>星之紀也。綱紀之交，以原始造設，合樂用焉；律呂唱和，以育生成化，歌奏用焉。指顧取象，然後陰陽萬物，靡不條鬯該成。」蓋日在子則斗建丑，日在丑則斗建子，日在午則斗建未，日在未則斗建午。「綱紀之交」，謂子丑午未之際也。《周官·大司樂》分六樂而序之者，是律呂唱和，一歌一奏，分祭之樂也。下條「圜鍾爲宮」，乃

① 「躔」，原作「纏」，今據《漢書·律曆志》改。

「黃鍾」之誤。用黃鍾祀天，林鍾祭地，是以「綱紀之交」爲陰陽之首，大祭之樂也。此條文義至深，莫得其意。又曰：「此段說樂

至精，蓋《周官》祭祀，天神、地祇、人鬼，用三統之律爲宮，而四望從天，山川從地，祖妣同饗，故云『合樂』。其樂，天用黃鍾，地用林鍾。今《周禮》天作『圜鍾』者，與宗廟

之文互也。想班氏爲志時尚未差失。『綱紀之交』，謂斗建與日躔相遇交互處乃子丑午未之間也。其時陰陽初生，造化萬物，故大祀天地則用之。其餘分祭，則天地、四望、山川、先妣先祖，各有歌奏。如奏黃鍾則歌大呂，奏太簇則歌應鍾。以其合辰之律，相爲唱和，因其陰陽終始生成，以取義類，此則分祭之所用也。二祭皆因依法象，使陰陽萬物『條鬯該成』者也。」自記。

《律曆志》「嘉量」一條，與《周官·考

工《臬氏》章，今所據以定黃鍾。知其以積實爲主，而不紛紛於圍徑之誤者，賴有此耳。故皆曰：「聲中黃鍾。」自記。

《律曆志》以權屬水，衡屬火，矩屬金，規屬木，繩屬中央。須云木規金矩，水準火繩，而土爲權衡，以生四者，乃與篇首之義相應。自記。

《律曆志》云：「壽王候課，比三年下。」只言其歷最疎，課最下也。顏注以爲「下獄」者，非。自記。

《大初》法，至朔同日爲章，交蝕一終爲會，分盡日首爲統，統首日名復於甲子爲元。其日法，以八十一爲分，又十九之，以一千五百三十九爲小分。以三百六十五日又小分三百八十五者，爲日周天之數。以二十九日又小分三百一十七者，爲月會日之數。十二會不盡歲氣，而閏餘生焉，十九

年七閏，則氣朔分齊，是爲一章。然每月合朔，不在周道之交，則會而不蝕。曆法：五月二十三分月之二十，而一近交；凡一百三十五月而一當交。當交則蝕分盡。章之日月，雖會於冬至而不當交。積二十七章，然後朔日冬至，交會分窮，故謂之會。以日法計之，一歲全日之外，小分三百八十五，比之四分曆法而稍贏，蓋侵小分四之一也。章會至朔之分，不在日首，積之一千五百三十九年，恰贏小分三百八十五，其明年景復，則去西人子，而冬至交會起於日首而無餘分矣，故爲一統也。然甲子者，日名之始，必氣朔肇於此日，乃得曆本。故初統而得甲子，次統而得甲辰，三統而得甲申。三統既盡，復值甲子朔夜半冬至。揚子雲所謂「章、會、統、元，與蝕俱沒」，則後玄之端也。《三統曆》，劉歆因太初而作者。又

云：「所謂去西人子者，四年而景一復，初年冬至在子，次年冬至在卯，三年冬至在午，四年冬至在酉，第五年始又復於子。今一千五百三十九年，則四年之數未盡，是冬至當在酉也。然有日分所贏之小分四之一者，積至此時，恰贏小分三百八十五，滿四分日之數，則冬至已不在酉而在子矣。」

自記。

「黃帝得寶鼎、神策。」「神策」，即著策也。此一段傳聞，只是黃帝作歷事耳。黃帝得策作歷，正與取竹造律同一符應，卿自不解。自記。

子長於武帝時事多不諱，故論史必推《史》《漢》。不獨文章佳，以其出於直也。文中子以《三國志》爲勝兩《漢》，看來《魏》《吳》有底本，便多文飾，不能簡實。惟《蜀志》則承祚自爲之，字字不虛。



作史全要簡潔。《蜀志》後主二年，終歲止八字，曰：「勸農殖穀，閉關息民。」只此的是良史才。

《魏》《吳》二志皆有底稿，不能盡如承祚意，至蜀不立史官，反得盡己之意，筆則筆，削則削。如《張嶷傳》載其《與費禕書》，戒其太簡易，恐有姦人不測之禍。又《與吳諸葛恪書》，戒其根本不清，但欲立功於外，恐爲人所圖。後來皆應。只此二書，便顯出其人，他不足論，何等有識。《關侯傳》載關侯爲曹操所得，操使張遼說降，關侯曰：「吾極知曹公待我厚，然吾受劉將軍厚恩，誓以共死，不可背之。吾終不留，吾要當立效以報曹公乃去。」遼報曹公，曹公義之。只此一段，三人身分皆見。

《蜀志》最好，《魏》《吳》二志俱不如，《吳志》尤虛華。只是《蜀志》亦得太簡處，

裴注斷不可少。

問：「《三國志》於曹操未建國之先，雖稱太祖，至爲魏公則稱公，爲魏王則稱王。曹丕未篡時，亦只稱王，明其爲漢王公也。至吳，則未稱帝之先只書名，惟先主始終稱先主，似承祚意中已將蜀作正統，如朱子之見。」曰：「亦未知其意果何如。或者承祚是蜀遺臣，故書法稍別。然此書爲文中子所推重，不爲無故。」清植。

《隋書·天文志》極好。《唐書·天文志》是張燕公筆，詞采太勝。

沈約所作《宋書》，其《志》中說天體處最詳明。

韓文公《順宗實錄》質實得經意，無虛詞，無遺事，方是實錄。彼正不屑學《史》《漢》，人反以爲訾議，何也？

《唐鑑》議論，及《新唐書》論贊，朱子俱

稱之。今看來，敘事不及《史》《漢》，至論贊，兩《漢》後未見其匹，比《五代史》尚覺差勝。

《五代史》無人物事蹟，底子不好，故覺得闕然無色。

《通鑑》從韓趙魏爲諸侯起，朱子雖有詩譏之，言履霜堅冰，其來已久，不到此時，王靈始下替。然又稱他不直接《春秋》，留空一段，是不敢僭妄處。《左傳》終於智伯之滅，而《通鑑》接此，自居於傳，却有體。《史記》雖多可議，亦自有意思結構，如《世家》始泰伯，《列傳》始伯夷，貴讓也。即《尚書》首二《典》，《詩》首《文王》，《春秋》始隱公之意。

《通鑑》於己所不喜者，并其人削之，如屈平是也。於己所疑者，輒刪去之，如《隆中對》是也。昔人評孔子作《春秋》，錄毫髮

之善，溫公作《通鑑》，掩日月之光，指屈平也。

《通鑑》遺漏者甚多，如關侯對張遼數語，全載不過四五行，便精采動人，義氣凜然，何必剪裁？武侯拔三千戶而歸，賓僚都賀，武侯愀然不樂，謂：「普天之下，莫非漢民，使之困於豺狼，皆亮之罪。」那一段氣象，議論甚好。孫權下令，稱武侯「信感陰陽，誠動天地」，雖是異國之語，都應登載，何爲削去？若斟酌裁減，再查閱廿一史，增人要緊處，別成一部小鑑，狠好。惜年老無工夫，奈何！

錫言：「某門人陳大章最熟《通鑑》，檢得其中疎誤處，便作一篇文字辨駁之。聞其師謂之曰：不消如此，只注其下云應作如何足矣。宇宙間幾部大書，譬如祖父遺訓，萬一偶誤，只好說我當日記得是如此。」

若侃侃辨證，便非立言之體。」先生曰：「正是如此。今人讀程朱書，於其道理精純處毫不理會，至於地名、人名、制度偶然疎舛，便當作天來大事，狂呼大叫，累幅不休。雖說得是，亦令人厭。所謂辭有體要也。」

《春秋》是當日史書全本提綱耳，不然僅存此，教人如何看？《綱目》似亦不必加「目」，只云「通鑑提綱」，即以《通鑑》爲目，何等好。如今目覺看不得。某意當編一小鑑，全要簡，如夫子刪書，不妨架空多少年無一字，但須識見大，又博學，方可做此事。友云：「《通鑑》如許大部，而隆中語却不全載，殊不是。」曰：「正是。若編小鑑，如《天人策》《出師表》之類，須立例在前，云：『爲世傳誦者不載』。不然，恐太多。」

千古選書如《易》《書》《詩》《春秋》各具一體裁，爲萬代文章之祖。朱子不安於文

中子、司馬溫公之所謂統者，而修《綱目》。止「綱」爲朱子所定，「目」便付之門人，多欠商量。所輯《小學》，許白雲雖極稱之，但恐其中忽載一段極古雅經傳，忽載一段常言俗語，義理何嘗不佳，論體裁未免雜。

《綱目》尚少剪裁，《春秋》好在沒要緊事刪削一空，存其大經大法而已。多無爲也。

文中子於南北朝，奪統歸北，亦有意思。晉雖篡弑，然既一統，其子孫播遷江東，中國衣冠文物在焉，得不以爲正統乎？宋、齊、梁、陳相繼篡奪，年代復促。晉滅，恰值元魏興於北，修明禮樂，慨然欲復古制。《春秋》之法，中國用夷禮則夷之，夷進於中國則中國之，天意無中外也。後分爲東西，高齊無復人道，宇文能整理，則以正統予周。隋恰好承周之後，此以人事體貼

天意，頗亦有見。至朱子則一總細注於下，不分正閏，萬代可行，自更簡易正大。若其次則文中子也，《通鑑》不妥當，不及文中子多矣。

《舊唐書》把張曲江、杜工部、韓文公傳，都說得不成體面，所以有《新唐書》之修。然《新唐書》亦爲武后立紀，何耶？《綱目》於三國時，以統歸蜀，於武后時，書「帝在某處」，已是眼高千古。《前五代》，王仲淹以統歸北，歐陽公又欲奪以歸南。至《後五代》，有言南唐爲唐後者，歐陽公以爲無據，反以晉、漢相篡爲正統。雖有予以統，正所以著其罪之說，畢竟牽強。溫公因之，大約都認做天有一線的統串下來一般。朱子始創分注之例，妙絕。天至此時，亦未嘗有所專屬矣。至「熒惑守心，惟魏應之」，無論災祥之說不確，即果爾，亦是天氣，非

天心天理也。

《通鑑》有狠不妥處，如以曹氏爲正統，却書「諸葛亮入寇」，其立例，但篡得共主位者，便爲正統，起自他處者，則爲賊。文中子於五代時，忽奪此與彼，忽奪彼與此，只爲每年要存一年號，便沒擺布。朱子忽想一例，只書甲子，分注其下。雖聖人復起，不能易矣。

《綱目》大體，已無可議，只有秦家十餘年，竟當準王莽例黜之，班孟堅所云「餘分閏位」也。其年數既不多於莽，而莽罪在漢一代，秦惡毒流萬世，復浮於莽。若以秦時無他姓爲主，莽時亦無他姓爲主也，不過以莽後仍爲漢，秦後不爲周耳。實即以漢繼周，有何不可。

《綱目》於楚、漢之際五年間分注，先楚而後漢，似不可依。楚、漢並起，漢先入關，

仁暴復異，自當先漢。

因論吕后事，曰：「後儒偏固之論，最是廢后事斷定以爲不可，如譏光武廢郭后是也。假使當時高祖廢吕后，未見吕后之惡，後儒亦必譏之如光武矣。出妻，聖人所不禁。至如國本之說，亦不盡然，要當視其本如何。秦始皇外扶蘇而內胡亥，隋文帝廢勇立廣，善惡顛倒，此自不可。若如漢武立孝昭，有何不是？天下大事，果然太子狠不好，却說萬萬動不得，難道舉祖宗之天下而喪之，其可乎？此類須有斟酌。光武之過，不在廢后，在不任三公而柄歸臺閣，不先六經而篤信讖緯。一壞政事，一壞名教。此論俗人以爲迂濶，其實切近。後來明帝遂求佛教。魏伯陽之《參同》，張道陵之道術，都起於東漢，光武焉得辭貽謀之過？」

後世必謂太子換不得，皇后廢不得，似覺太執。只是換得不當，廢得不當，便不可。此處當兼賢否論，不全以嫡長論也。如昌邑不道，則宗社爲重，霍子孟尚可廢立，何況君父？堯舜人倫之至，欲爲天下得人，竟舍己子立他人。他人尚可，何況己子擇賢而立？光武廢郭后詔云：「宮闈之內，有若鷹鷂。」果爾，如何可爲后？方正學譏之云：「糟糠之妻尚如此，貧賤之交可知矣。羊裘老子早知幾，爲向桐江釣煙水。」他一生迂拘不能成事的本領盡見於此。嚴子陵一段極有趣的事，被他說得冰冷無味。試看權文公詩：「能使薄者淳，持此報故人。」識見議論，豈不比正學較高？范文正云：「非先生無以見光武之大，非光武無以成先生之高。」雖略誇張，却是實事。

問：「漢孝獻廢時，蜀人誤傳已崩，先



主謚爲孝愍。《綱目》既以統予蜀，帝謚似應以蜀爲正。」曰：「想因蜀是謚於生前，故姑仍《通鑑》。或是朱子偶失檢點，亦未可定。」清植。

《綱目》是非褒貶，雖稍嚴些，然大要不差。以某之意，如曹操、司馬懿倒底不曾正名，即依律固是死罪，但死之中，亦要分別，與王莽、朱溫不同。莽、溫自應立斬，操、懿還可秋後處決否？

古今言莽、操，若以孔子援情定罪，畢竟操少別，倒底不曾篡。雖曰「苟天命在我，吾其爲周文王」，然比莽身爲之，則差矣。若使操後接以陳思，終守臣節，則操豈至被此名哉？

某於朱、程議論，有不敢附和者二條。程子論管仲與魏鄭公不同，恐未然。桓與糾俱是奔竄，管仲隨子糾，非奉先君命也，

不過急時合夥，原算不得君臣。魏鄭公所輔者太子，上尚有高祖，受高祖命輔之。建成死，太宗召之，鄭公神色自若。太宗責之，鄭公曰：「太子若聽徵言，豈有今日之事？」其分不過至此而止。若高祖命他輔太宗，他即輔之，有一君無二君。管仲尊攘之功，與貞觀之治，亦差不多。貞觀之治，鄭公之力爲多，若以功準過，二人相仿，不得優管而劣魏。朱子進狄梁公而斥荀文若。武氏立周廟，改唐年號，梁公爲之宰相，徒以中宗尚在，勤勤以姑母曉譬，薦五王成身後功，遂謂「反周爲唐」。至荀文若，初佐曹操，削平禍亂，操未遽有逆謀也。及欲加九錫，文若即憤恚至死，未見得有共謀篡弑之端。若不論迹而誅心，心亦何據之有？且後來魏受漢禪，功臣配享，無文若在内，則魏之外文若明甚，何所憑而謂之

「漢賊」哉？只好責備他「不識人」，「不見幾」。孔明謂曹操「挾天子以令諸侯」，周公瑾謂操「雖漢相，實漢賊」，英雄識人，預先見得甚明。程子責揚子雲不能見幾，《法言》中尚謂王莽爲周公，不責以死，而責以「不識人」，便無詞矣。只是程朱到此等處，見得明，把得定，處得是。伊川一見哲宗，便有去志，朱子於寧宗亦然。如此立身，方可責備人。

梁公與姚、宋皆事武后，武易國號，廢唐廟，已是移祚，諸公俯首爲臣，豈逆知有五王在後耶？君子論人須恕，後既成事，諸公賢者足明無他。荀文若猶爲漢臣，未爲魏臣，至自戕其生以求免於大惡，其志亦可悲矣。而朱子罪之不已，謂其爲唐衡婿。文若方二歲，唐衡已死，則結親乃其父爲之，何以爲文若罪哉？自記。

近看《續綱目》，令人悶絕。「續綱目」三字就不妥，何不續《春秋》？《綱目》正不易續，寧各自爲一部書可也。《綱目》之有發明，後人爲之。商素菴輩，自作而自發明之，又贊曰：「《續綱目》作而亂臣賊子懼。」豈不令人破口！況其議論刺謬，尤不可言。陳洪進值五代亂，盜據漳、泉二州，宋已平海宇，洪進獻二州地，正與錢鏐同。而尤之曰：「《春秋》重死守社稷，故貶之。」春秋諸國，受之天子，傳之先君，洪進之地，誰予之？誰傳之耶？此例一開，是必欲使爲賊者，雖已四海清平，尚負固拒命，殺人盈城盈野，力窮勢盡而後就縛，始爲合《春秋》之義耶？

《宋史》應重爲之，三百餘年人物，實過前代，却蕪蔓若此，豈不可惜！作史要有剪裁，我輩生在後代，便要依傍彼時人品學

問之可信者。如《朱子語類》《文集》《言行錄》，極是要緊書。某自幼聞得長老言，朱子說秦檜有中興之功，岳武穆強橫，即任之果專，亦恐不能成功。及後讀朱子書，何嘗有此？此乃瓊山乖異之說也。朱子到浙東，即檄毀秦檜祠，門人問：「中興諸人，有在岳侯上者否？」朱子尋思有間，曰：「次第無人。」如此痛惡推服，乃以瓊山之論加之，何妄誕至此！但是朱子有褒貶過，便當依他，只有張德遠却要斟酌。魏延、楊儀，不過有才，武侯尚終身愛護。南渡人物以李忠定、岳武穆爲最，德遠乃彈劾忠定，與武穆亦嘗有隙，却是爲何？班史有可爲萬世法者，《史記》內不必改的，《漢書》即全用之。今如要傳濂溪、明道、伊川，豈能加於朱子？有不備者，論贊中增之可耳。《言行錄》成，朱子悔之，曰：「黃魯直孝行

敦篤，惜未入。」然存此語，已與人同。

友言：「某觀《宋史》亦易修。只把幾箇大人物、大姦惡作主，其餘不關於國勢綱常者，都附其下，數語而足。略有聲燄者，便多幾句，不必盡立傳。」曰：「如此，便省許多閑話。只揀其關係萬古綱常者記在那裏，豈不乾淨？人間之史，便是天地紀簿，如人有得意事，提起足以悅心，大不如意事，提起足以警醒，便勾了。《宋史·儒林》外，又有《道學》。揚子雲云：『周公、孔子，一儒也。』不知道學如何又在儒外？」友曰：「董江都在《漢》另立傳，不混在《儒林》內。倘修《宋史》，周、程、張、朱當仿此例。」曰：「然。就是《史》《漢》立些名目，原不古，可傳者傳之，何以名目爲？」友曰：「歸震川云：『人嫌宋史太多，吾尚嫌其太少。』爲其事實多所遺漏也。今人因此，竟謂《宋

史》尚宜增添，直是痴人前不可說夢。又人謂《五代史》太少，某却謂其太多。五代原無人物，何必立許多傳。以某看來，如綱領分明，《宋史》亦不難修。」曰：「此元不是易事，真箇明有人非，幽有鬼責。只是《宋史》前面人物，朱子都秤量過，便可據以爲準。如邵康節傳，使用明道志，周子傳，使用朱子狀。此類不必另做。不備者，贊內補之可也。史遷書已不滿於文中子，謂其『記繁而志寡』，只看唐虞之書，所存幾何？想爲夫子所刪甚多。故史不須繁也。」

凡律算等書，當直截說明本旨，不可牽扯陰陽五行、八卦配搭。豈必無理，但無益於本義，都成閑話。

古來史書不可盡信。某今有一法：若修後來之史，只據人之可信者信之，如程朱心平理明，其褒貶自當不錯。再據其自

著之書，如姚江自有文集，破敗百出，未有自誣之理。想春秋、戰國時，異說自是無數，孔孟一舉刪之。秦漢間邪說亦多，太史公於不雅馴者刪去許多，尚有好奇之論，班孟堅始淘汰歸純，可以爲法。

欲搜廿一史中，取其有關於修齊治平之要者，彷彿東萊《大事記》爲一編。又搜歷代典制沿革，及後世如何可以通行者，略仿《通考》，各著爲論，爲一編。但恐無此歲月耳。

榕村語錄卷之二十一終

## 榕村語錄卷之二十二

### 歷代

舜葬蒼梧，是廣西已入版圖；禹會塗山，是浙東已入版圖。不知宣王中興，赫聲濯靈，何以淮、徐即呼爲戎、夷？江南、湖廣，春秋時皆擯爲荆吳，非我族類？大抵諸侯各君其國，天子有道則來朝，否則職貢不至，聲教遂阻。定九先生曰：「觀武丁朝諸侯有天下，可見武丁未出，諸侯不可得而朝也。」總之王畿雖爲萬國繫屬，而各國却委其自治，聖人公天下之心原是如此。

武王取商，不聞商家有死難之人。當

時箕子、膠鬲以下，自然尚有其人，因武王處得好，大家便相安。並不見膠鬲出爲周用，周亦不曾強膠鬲使爲己用，這便是兩盡其道。

管仲器小。且不須推說到正心修德，致主王道上去。假令孔子請討陳恒，魯從其請，斷無奪齊國土之事，不過誅其罪人，置君而去。至義聲滿天下，自然四方仰而待命，如文王之世矣。孟子之以齊王，亦是以齊之地，行政救民，使天下歸心耳，斷不是要奪周家天下而有之也。古者方伯專征，或天子以所征之地賞功則可受。又或要荒之外，蠢動暴害者，取之可也。古公初時國甚小，後來便大，想是多得西戎之地耳。斷沒有聖賢利人之有，而攘而據之之事。管仲便是又滅幾箇小國，駁雜不純。

問：「使孔子爲君、爲相，亦如堯、舜、



周公足矣。」曰：「只怕比周公更渾然無跡些。孔子乾淨無比，事事穩，又收得好。雖曰『危邦不入』，他却曾入；『亂邦不居』，他却曾居。所謂『磨而不磷，涅而不緇』，『江漢以濯之，秋陽以暴之』。」

商鞅開阡陌，可見以前阡陌尚存，三代田制，如何急忙變得盡？直至鞅始無遺。又人之爲兵，亦鞅爲之，信是千古罪人。不過要變換新法，奪人相位，就做出此等事。商鞅、李斯當不得位時，好讀不正之書，著不正議論，及得志，便惡燄滔天。所以讀書要正當，莫著怪僻之論，有此一段怪論，便恐有發作時。

孟子言「好善優于天下」，《大學》之「一个臣」，便是此二字注脚。有此二字，無所不有。蕭何與高祖同起豐沛，良平皆後進，高祖任用之，何無幾微不平之意，自己老老

實實的管糧餉，又薦一韓信，賴以成功。故功爲諸臣冠。

人但知焚書者李斯，不知蕭何不爲無罪。何原是吏，故從人關，止知收圖籍，爲錢糧兵馬計，經書皆置不問。至項羽一炬，乃盡漸滅。秦人所禁，禁其行于民間者耳，所謂「王府則有」者固在也。

韓信之敗，就在聞酈生下齊，自恥不如，遂襲而取之。功必欲自己出，敗之根也。韓信等之善將，如蛛之結網，蜂之釀蜜，他的偏長，是天生的。亦有學問，他學問于這一路，偏容易，偏在行。

程朱身分高，又見得到，直眼大如箕。三代下所推者不過幾人：董江都、諸葛武侯、文中子、韓文公，餘則稱陸敬輿、郭汾陽。如韓魏公，則曰「間氣」；范文正，則曰「才氣老成」。

某看漢儒中，如江都、武侯，實在做得事來。次之便算賈長沙、劉更生、班孟堅。孟堅一部《漢書》何所不有，議論又得要領。後人議其品行，似屬過苛。當日竇憲出征，朝廷命固從之，豈得不行？既與同行，憲得功而歸，要他做篇文字，豈得不作？更生峭直忠鯁；但略傷急躁。長沙不及董、葛醇正，夾雜霸道。

漢文以長沙傅梁王，以鼂錯傅太子，可謂誤于擇師。

客言：「王莽未篡時，覺得天下無他伶俐。既篡位，一日呆似一日。」曰：「便是古人說得好，欺天者天亦欺之，罔人者人亦罔之。穆穆之天，未必做此伎倆，鬼神便有許多駁襍的來弄你。」

鉅鹿、昆陽，皆以少勝衆。項羽一戰而驕，諸侯膝行而前，氣燄太露。光武一味收

斂，伯升爲更始所殺，夜間淚濕枕席，平居却不露聲色，便是成事氣量。

古來高隱人，不盡是忘世，多是志願極大，見不能然，遂決意不臣人。武侯不立史官，他自看得功業不上眼，故不屑記。如不遇先主，自然高隱終身，孫、曹豈足掛眼？嚴子陵便是看得光武未能十分像意，所以不肯出。即邵康節先生，亦是英霸之資。

耿、鄧輩贊光武以弘濟艱難，不過保全天下之人身。子陵高風峻節，不污新莽，亦不臣光武，乃能激厲天下之人心。東漢末，宦禍、黨錮頻興，而赴仁蹈義者視死如歸，子陵之力也。于《易》「蠱者，事也」，故皆曰「幹」。至上獨曰：「不事王侯，志可則也。」蓋所幹者更大，不可謂非事也。定九先生曰：「孟子答士何事，曰『尚志』，正是此義。」

弔嚴子陵詩文，以權文公、范文正公爲絕唱。權詩直說到風尚爲淳，而曰：「焉用佐天子，持此報故人。」高濶純粹，又是實事。范《記》兩邊說得到，一邊高，一邊大，包涵甚遠。明太祖著《論》，乃曰：「子陵若在，難乎免于今之世。」殊欠度量。王姚江自以驅馳王事，而以荷簣譏之，意亦褊淺。

方正學作《子陵詩》極可厭。古今君臣惟此最飄灑，是一段佳話，有何放不過，定要說得掃興至此？況郭后又安知其無可廢之道？友云：「其實麗華却是糟糠，郭后反是後來所立。」至呂東萊以宋弘語爲諷郭后事，宋弘薨于建武六年，廢郭后乃十五年事，<sup>①</sup>安得預爲諷耶？古人亦有憤憤時。

漢宣綜核名實，雖小康，竟弄成一名法天下。至孝明，始銳意興復禮樂，雖止皮毛，然已能使人尚名節，可見禮樂之功大。

鄧伯道事，《小學》採之，其實有過處。弟子固要保全，己子縱不能兩顧，聽他追隨不上，萬一得活，亦不可知，何必縛在樹上，使賊戕之。郭巨之子，必不得已只好聽他饑斃，埋之殊屬害理。這都是漢、晉人好名之弊。

客氣用事，好名作威，其人必不可與共事。李元禮爲司隸校尉，宦官之弟已避入柱中，便當住手，乘此以懾羣小足矣，何必破柱殺之，以致激變。武侯事事嚴肅，却又肯放過，所以妙。

漢之高、文、武、宣、明、章諸帝，天分皆不及先主。先主遺命幾句，語似平常，而所見甚高。「勿以善小而不爲，勿以惡小而爲

①「十五年」，據《後漢書·光武帝紀》《郭后傳》，當作「十七年」。

之」，是何等胸次識解！高、文、武、宣諸君，都用不得武侯，即唐太宗好自見聰明，亦未必用得。

項羽精采，最是沈船破釜，能斷而行，所以成破秦之功。其無用之狀，全見于鴻門之宴，非謂卿子冠軍與高祖皆宜殺，祇于適合機宜與不中機宜處見其大概耳。項羽起手殺太守，便規模不好。昭烈舉事卻有度，不輕殺人，其于督郵，也鞭之而已。口不離仁義之言，遺詔數語，老靠決斷。

先主不忍東征之舉，後來武侯收拾，便如人遭瀕死大病，雖已痊可，元氣終未能復。假令當年能忍，姑與吳和，俟曹操死後，以先主之英偉，加武侯之幹濟，據河、渭上流以爭天下，必大得志。人不能如聖人之大公，便須堅忍。一能堅忍，成就便不可量。孟子以太王配勾踐，總押在畏天上說，

銖兩不差。

帝王總以知人爲要。昭烈論學問文采，智謀勇略，俱不及曹操，當時陳元龍、鄭康成輩，皆推重之。可見他認得人，得王霸之要，又名義正。得一武侯，增多少氣燄。後來又肯讀書，至遺詔乃已筆，在漢詔中爲第一。大約大英雄未有不學問者。

孟子言：「行一不義，殺一不辜，而得天下不爲。」故曰：「善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之。」辟草萊、任土地有何妨？爲其惟導世主以富强，勢必至奪民之利而歸之上也。其論獨夫，直推到天生民而立之君，原是爲民來，都是透頂議論。近來讀史，將此意一觀，覺得三代下不堪著眼。曹操之惡，不消到暗移神器，誅戮忠良，只看他報陶謙之讐，將徐州鷄犬不留。一陶謙耳，徐州之人何辜！這便是

賊盜所爲。昭烈逃至長坂，已是臨危，尚不忍棄百姓。武侯便有孟子家法，朱子論其拔三千戶而歸，云：「是皆歸命于漢者，不爾恐魏人屠之。非因街亭之敗，欲以此遮當其罪。」其論確矣。武侯之外，如郭令公、范文正公、司馬溫公，皆實有孟子之意。但武侯做得來尤一毫不苟，能令司馬懿老姦宿猾不敢動手，爲儒者吐氣。不然，那一輩盜賊，以爲儒者竟無用，但空言誇大耳。

曹操挾天子以令諸侯，名目甚正，當時天下士翕然歸之，逆節並未萌也。武侯不往而反南遷，靜中已窺見其底裏矣。當時形勢人物，俱看得了了于中，本意拚得終身不出。及見先主帝室之胄，赤心白意，可與其事，方肯委身。此其出處合于聖賢者。

三代後，武侯是箇小周公，朱子是箇小孔子，具體而微。武侯才大器宏，通身絕無

火氣，雖以伊川之刻覈，每與周公同舉，亦尊之至矣。

近世惟朱子八面打開，光明洞達，無一點黑暗處可以起人疑惑。武侯亦是如此。其求救于吳，而曰：「若事之不濟，此乃天也，安能復爲之下。」此是實話，出于至誠，若如戰國策士之掉口舌，權亦黠獪，豈能受其揶揄？法正一飯之恩必酬，睚眦之怨必報，人以爲言，武侯曰：「主公之在公安，進退狼跋，孝直爲之輔翼，令翱翔不可復制，如何使不得行其意？」武侯立法甚嚴，自律極謹，而權于人情，又極寬明，是爲情面，即直說無復遮護。人說陳壽與武侯有仇，故說他「奇謀爲短」，不知此句却是武侯功臣。九合諸侯，不以兵車，管仲即不用奇謀，何況武侯！武侯行兵，竟是太公、方叔之遺。孫、吳一片詭詐，成何局面！妙在武侯又



不迂濶，口中亦不說不用奇謀，只似引繩墨、切事情，而所行都是直接三代之事，如今尋武侯一點黑暗處亦沒有。

武侯有手段，後人以司馬溫公比之。溫公是箇好人，才具焉能比武侯？當時曹操雖死，謀臣猛將尚多，兵經百鍊，三分天下有其二，武侯用彈丸之蜀，三五年間，魏人慄慄，應舉者都不應舉，以待蜀漢之至，是何聲勢！觀所以治蜀，一事不苟，惟取益州一節，被人議論。朱子到此亦嘆息云：「便是後代聖賢難做。」武侯本意倒要先主受劉表之讓。當時若受了荊州，荊、益相連，劉璋闇弱，聲罪西征，何等光明正大。後來據荊襲益，畢竟虧理。只因先主爲主，武侯未必把持得住。如東征之役，亦不能止。君臣之際，難言之矣。武侯去既去不得，不取益州又無站腳處，奈何。

昭烈之取蜀，武侯不設一謀，不著一語，然隆中之對未嘗不以此爲言。大概武侯即取蜀，亦必有道，不肯不光明正大耳。

朱子謂漢唐來做事密者惟武侯，猶未免有疎處。不知朱子說他疎處安在？豈以荊州單付關侯，及用馬謖之類耶？關侯與先主如骨肉，必不容他人監押，荊州之任，又非關侯不可。馬謖雖敗，更見衆整。武侯軍見前面敗而不動，所以魏人謂之動如風、止如山。

吳臨川言「不聞聖人之道，雖德行如司馬文正，才略如諸葛忠武，亦未足以興禮樂」，此是宋人習氣語。錫曰：「文中子云：『孔明無死，禮樂有興。』然橫渠有云：『若不聞性與天道，而欲制禮作樂者末矣。』然則武侯能聞性與天道乎？」曰：「禪家有悟而修者，有修而悟者。湯、武反之，亦是勉

勉不已，功夫純熟，透到性天上來。武侯不是粗節豪傑，看他一言一動，毫不苟且，安知其不直透上一層？若李忠定，便疎節濶目，饒使才略大，極其能事，不過做到恢復，使天下富强而止。禮樂要無私無我，至誠大公，本之躬行心得之餘，薰蒸流溢，人人皆信而從之，合下便「郊焉而格，廟焉而饗」，不是但考核制度，頒行天下，即算得數。禮樂不是濶遠事，自日用行習，家庭微暖，何處不是？能興禮樂之人，須時時事，無一不合禮樂。又須詳考古來因革之變，紀數音節源流之故，審時度務，合于變通損益之宜，博學詳說，至精至當，方可見之設施。」

後世用兵，都不能出孫、吳之外，惟武侯脫去此窠臼。管仲伐楚，不問僭王之罪，而尋摘至小不可考校之事，朱子謂是不肯

殘民之意。樂毅威力本可下齊，其不進或亦有此意。故文中子許夏侯泰初「善發其蘊」。武侯自比管、樂，必當有見。武侯節制之師，法令嚴明。其兵與渭濱之民雜處而若不知，是何等調度！文中子云：「孔明不死，禮樂有興。」今以臆度之，若興禮樂，恐武侯不及朱子考求得精細。然就其設施，凡廬舍、供饋、井竈、溷廁，皆井然有法，已是禮；內外和輯，上下安服，遠近感動，已是樂。即以意爲之，必不大差。

武侯，同時人無不服，身後人無不服，雖讐敵如魏、吳亦無不服。先主目空一世，計見武侯時，年已四十餘，武侯纔二十六歲，一見便傾倒。世謂陳壽與武侯有隙而貶之，大謬。陳壽《進諸葛文集表》，前說管、蕭之亞者，漢人眼孔耳；後面比之召公，又謂「以佚道使，以生道殺」，尚有何不

足？如今想他不及聖人，却不在據荊取益，倒是《勸進表》，雖非出其手，畢竟武侯爲首，中間填許多讖緯。若是程朱，斷有斟酌。又手寫申、韓以授後主，申、韓有何佳處？此則聖人不爲也。豈所謂天民之未粹者？亦近之乎。

立朝與僚屬同事，最不可露出我是正人的意思，害事最大。東吳張溫被罪而死，武侯聞之，疑訝不得其故，久之，曰：「我得之矣。清濁太明。」此便是武侯大處。不如，不能用，不能成事。

時務隨事不同。《春秋》書楚爲「子」，假令孔子厄陳、蔡時，楚子發兵救之，圍既解而延見，畢竟不得稱他爲「子」。孫權稱帝，正是漢賊，孔明不討而稱賀，此類正可參想。

問：「程朱自然都做得事，當時伊川若

交付他西夏，朱子交付他恢復，未知能如武侯否？」曰：「朱子自然做得來，只是像武侯不像武侯未可知。」問：「伊川畢竟如何？」曰：「須是從人主以至宮中、府中，一切都依他整理一番，他纔做，不然便罷。若是從劉先主，先主略不依他，他自然即回隆中去了。武侯既被先主折節下賢，從他出來，不大差，亦便隨分做了。聖人中如周公，既有聖人之德，又通身才藝，自是不同。若伊、呂，想其作用亦未必遠過武侯。管仲才大，又有學問，只是較之武侯，却許多不如。非是說他必然繼周而王，纔算功烈不卑，只『尊攘』二字，他便做得有限。桓公四十年中，並不見朝王一次，至以天下諸侯臨楚，不過數說他兩件沒要緊事。雖朱子替他原情，有『不肯殘民』之說，終是不能制楚之命纔如此。武侯亦賀孫權即位，却是事

機當然，必如此方好并力于魏。魏滅，不怕吳不服。與管仲不同。」

孔明有巧思，木牛流馬亦是想出來的。脚用四小輪，容易行動。棧道路窄，車大難行，牛馬却步窄，前用一人牽動，其後十數俱可牽連而行。

靜中工夫，惟閒時可用。孔明自廿六歲出來，日倥偬于戎馬之間，曾無刻暇，而曰「學須靜也，才須學也」，想他天資高，時將心提起，用著實落工夫來。

朋友要取直、諒，自己受益，不受盡言者，始于予智，終于至愚。夫子稱舜「好問」、「好察」，不必賢智之言始足聽也。耕問奴，織問婢，他所素習，必勝于我。武侯天資高，曰「廣諮詢」，曰「聞過必改，而無吝色」，曰「吾心如秤，不能為物作輕重」。故功雖未成，而信格神明，勢傾天下，當時稱

服，了無異詞，後世傳誦，久而彌光。

武侯以區區之蜀，能抗衡于吳、魏者，得人之力也。「宮中府中須一體，不宜內外異法」，「親賢臣，遠小人」，不過淡淡數語，實則千古治亂之經，故可與《伊訓》《說命》相表裏。

徐元直說：「俗儒不知世務，識時務者為俊傑。」武侯云：「劉繇、王朗，各據州郡，論安言議，動引聖人。今歲不戰，明年不征，使孫策坐大，遂據江東。」正所謂俗儒也。

朱子謂陳羣「為賊佐命」，詞嚴而義正。荀攸自應入此例。彧雖為操謀主，至與操謀篡，必無其事。彧之侍中，原是漢官，未嘗仕操。操建國稱魏，則彧死而後操為之。彧阻董昭以致殺身一節，亦自可取。若其婚于宦官，則彧方二歲，其父為之耳。彧之

罪當從末減。鍾旺。

龐士元論人才，不肯求全責備，這箇心胸，便可以稱鳳雛。

蜀漢雖小，年數不多，却有可觀。人物之盛，亦不止一武侯，即如關侯對張遼言：「吾極知曹公待我厚，但吾受劉將軍厚恩，誓以共死，不可恃之，吾終不留。吾要當立效以報曹公乃去。」何等磊落！趙子龍不受第宅，曰：「霍去病尚曰：『匈奴未滅，何以家爲？』漢室未復，無所用此！」又謂：「漢賊曹操，非孫權。」都中義理。張翼德釋嚴顏，奉之上坐而受教，何等風誼！受劉子初之侮慢而不怒，何等氣度！至後尚有蔣公琰、費文偉，即姜伯約亦有意思。朱子以正統歸之，允當。「熒惑守心」之說，渺茫不可知，惟以人道大義爲定，方是正理。魏之人物，惟曹子建耳，仲達輩不足道也。江

東人物，惟周公瑾，次魯子敬，餘不足道也。趙雲、張嶷不獨有將略，其見事明決，持重老成，實古重臣之選。

問：「管幼安名望甚重，果是何如？」曰：「其人未免雜些黃老氣，本傳中載他一篇文字，細檢便見。」清植。

司馬懿有功于魏甚大，其耐得定處，便是他的本領，便是高手。

作事要箇底子，如行兵，古人有幾句不可易的說話，若「頓兵堅城之下」、「置之死地而後生」、「窮寇勿追」之類，至「兩軍相抗哀者勝」，則又片言居要矣。鄧艾已至蜀，是死兵，自宜堅壁清野，勿與交鋒，諸葛瞻遽與之戰，全不知乃翁兵法者。

知人任人，是人君大事。取人以身，從根本做下來者頗少。如苻堅淫昏無比，爲用王景略，便能立國。唐武宗任李德裕亦



有效，只是錯的很多，所以知人是難事。

唐太宗天資英發，若有人引他到正路上，便當他不起。因為他只學得駕馭人之法，雖聳動得外國人聞其崩而慄面，終不是至誠動物也。凡人處事，都不消自己暴白，只這點心，萬古人皆知之。

唐太宗事事料理過，又承蘇綽之後，所以治效為三代以下所僅見。但大根本已錯了，又所謂「敷求哲人，俾輔于爾後嗣」者，絕不加意，所以再傳而有武氏之禍。

立言最要謹慎。魏鄭公、顏魯公為人忠亮節義如此，魯公為文，往往雜于浮屠之說。鄭公作《李密墓誌》，感密舊恩，猶之可也，更稱贊楊素，極其推高，豈非失言。鍾旺。

商、周之際，除夷、齊外，微、箕且就武王之封，商容亦受武王之表。《書》錄《微子》，《易》繫明夷，《詩》歌白馬，孔子亦曰：

「殷有三仁。」總量其心之無他，而一于仁也，是心非可假托而人遂信之也。皎日霽月，萬夫皆見。狄梁公親相武后，反唐又身後事，而儒者諒其為唐，蓋當日無可退休之勢，只得委蛇以圖濟；又自下位以至為相，皆有清惠及民，故經世所推者，子房、梁公而已。大抵天生民而立之司牧，非徒以榮之，將使助天而生養斯民也。苟以救民為心，雖湯、武之放伐，大《易》以為順天應人；管仲之事讐，聖人以為仁。孟子曰：

「民為貴，社稷次之。」所見精矣。

遇時勢極難處，只有一無依傍，聽天順理，不作主意而已。施將軍說：「飄洋遇風者，只有砍倒大桅，隨風所吹，或得近岸，不爾無不覆者。」郭汾陽善用此法，拋置生死于度外，倒得身名俱泰。當時若欲萬全，久無汾陽矣。此理《周易》說盡。

汾陽純忠無私，然才具略短，不得臨淮相助，恐難成功。郭、李素不相睦，及郭爲帥，李乃自縛請罪，郭驚謝之，曰：「王室多難，豈修私怨時耶？」遂兩相交契。此等處實高人數等。《易傳》以孔明與周公並舉，而以汾陽次之，果非等閑。

唐人設科，有「學窺孔顏」，「道侔伊呂」等目。終唐之世，惟張曲江中伊呂科，孔顏一科竟爲虛設。紱問：「『窺』字不爲十分深造，如韓退之還可充得此科否？」曰：「退之果能窺見，然終是狂，不是孔、顏底氣象。」有問，又曰：「若將退之充孔顏科，陸忠宣充伊呂科，亦還去得。忠宣儘有經緯。」清植。

《易》言「有親則可久」，即「盛德至善不能忘」之意。大凡久而不忘者，須是德至誠感人，纔能久而不忘。宋時有書生《弔仁宗

詩》云：「桑麻不擾歲常登，邊將無功吏不能，四十一年如夢覺，春風吹淚過昭陵。」「吏」下著「不能」二字妙，寫出含容寬厚，與漢武非武健嚴酷，惡能勝任者，不啻逕庭。此亦是「有親可久」，但不能「有功可大」耳。當時賢姦迭進，用人無常，安能立功？如何不受西夏的氣？總是明白要緊。既有誠心，又要明善。所以程朱說格致那樣鄭重，看來如鳥雙翼，缺一不可。

顏魯公忠義強直，至死不變。陸子靜推唐有三人：顏魯公、杜子美、陸宣公，而韓文公不與焉。朱子爲王梅溪作序，<sup>①</sup>所推剛者五人：漢之武侯，唐之杜工部、魯公，宋之范文正公及梅溪。其人爲朱、陸所稱，豈偶然哉！問：「文正聲價竟在韓魏公

①「王」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

上？」曰：「天地間最重是成就人材。宋之道學派，是文正開的，其心量光明廣大。歐陽公亦喜汲引後進，然近于詞章意思多，文正則理學氣節，奇才異能，無不兼收，所以聲光烜赫。」

富鄭公、文潞公，看來不過是有學問的老實端正一邊人。范文正事業不必勝人，而為第一流者，功在推獎人才，故陳止齋謂「百年用其餘也」。王荆舒人品何嘗不高，而罪不可赦者，以其摧殘人才也。要造就當下人才，要培養後來人才。武侯不得培養工夫，且造就當下的，忠厚者用其德，技勇者用其才，所以能建功立事。

伊尹云：「匹夫匹婦，不獲自盡，民主罔與成厥功。」天地間道理是公共的。人說不妥，到底有些毛病，所以武侯只要人攻其短。不是故意如此，他高明，直見得事理無

盡，非一人之見便能至當不易。裁斷雖是一人，衆議必要周盡，竟是「以能問不能，以多問寡，有若無，實若虛」的本領。此却是聖賢窮理治事根本。王荆公只為少却這段意思，便萬事瓦裂。武侯在草廬，見龐德公便拜，身為將相，見許司徒亦拜，此是何等意度！王荆公于韓、富諸公，皆視之若無有，日對明道先生，猶謂其「言如上壁。兩目不見人」，如何成事？凡做事，與人商量，有好處，推與衆人，即是與人為善之意。

荆公變科舉之制亦是，如何將孔子所定之經，竟欲重加去取？去《儀禮》，又去《春秋》，至詆為「斷爛朝報」。而自己作《三經新義》，盡廢前人之說，幾幾欲奪孔子之席，狂妄孰甚焉！論理如此，其見之事可知。程朱雖疵駁前人，惟至漢而止，然漢人有片言之善，何嘗不錄。如「望道而未之

見」，漢儒解作「見殷之天命未改，賢人尚多，望太平而未之見」，溫公至據以疑《孟子》，此等不辨，是護漢儒而疎孔孟矣。事有同行而異情者，此類是也。

王介甫若治一郡，比東坡強。介甫事，事留心，實欲立事；東坡輕財重義，清廉高濶，文采風流，至民生政務，不似介甫有實心。

宋神宗之用荆公，明建文之用正學，皆非前代所有，惜其敗事，令儒者短氣。建文時本無人，神宗對著明道，寧宗對著朱子，而嘆無人，其然？豈其然乎！

神宗升遐時，邵伯溫問明道曰：「時事將如何？」曰：「司馬君實、呂晦叔相矣。」曰：「果相如何？」曰：「君實擔當不曉事，晦叔曉事不擔當。以熙、豐之人，除熙、豐之政，以漸則可，不然，衣冠之禍未艾。」後

一一如其言。然朱子謂明道「爲之則可，不然，君子小人亦難雜然並處」。大約明道却能如此。孫盛稱諸葛「威略」，能「撿衛異端」。撿者，知也。衛者，行也。略，撿也。威，衛也。惟「知、仁、勇」全而「至誠」者能之。

李忠定每用輒效，次第井然，只是略急些，竟是一粗武侯。

武穆歸來時，風色已可見。人作樞密，何如且韜晦自全，如王沂公之于丁謂，徐文貞之于嚴嵩，忍耐以待其變。大抵君子欲攻小人，則小人之黨必固，不如且放鬆，其黨必自相攻擊，乃可相機而動。

古今兩大恨：秋風五丈原，一也；金牌十二道，二也。一天爲之，一人爲之。武侯正命猶可，武穆直枉死牢獄，且並其子戮于市曹。然至今三尺童子，莫不知尊武侯、武

穆，亦莫不切齒秦檜。人心即是天心。可知及身之事，乃氣數之雜耳。敝鄉蔡京子孫都認作忠惠公子孫，呂惠卿子孫俱不肯認惠卿爲祖。有子孫而滅絕，然則天之性其可違乎。

門人問：「中興將帥，還有在岳侯上者否？」朱子凝神良久，曰：「次第無人。」所貴于聖賢者，以其言可信，使人物事蹟千載下據以得其實耳。武穆死時，朱子已廿餘歲，豈有見聞不確者？邱瓊山說秦檜有存宋之功，武穆不死，亦未必能平金人。後人錯記，或指作朱子語，可笑之甚。

張德遠爲宋齊愈劾去李忠定。齊愈何人也？乃首出張邦昌姓名、擁戴邦昌者。自是忠定終于不起，而宋祚遂終于臨安。後又不喜武穆，全是私意。雖朱子爲作行狀，不敢謂非徇南軒情面也。問：「此亦可

見南軒差處。父既官至將相，功罪須付之史官與士大夫公論，何用粉飾表暴！」曰：「然。程子于大中，朱子于韋齋，毫無溢美。大中當承平之世，不汲汲仕進，一見茂叔，即知爲非常人，遣子從學，是何等人品！韋齋獨先排擊秦檜，是何等氣節，而其子不多稱焉。蓋如此，然後人信之。若裝點些無實之事，人便非笑。然則非自非笑其父也，一間耳。禹言『四凶』舉其三，諱父惡也。道理不過如是而止。是非者，天下之公，非可以私情移也。」錫曰：「此事流弊甚遠，馴至于今，守身誠身都不講，甚至供養俱不周，惟于親死之後，架空撰爲志狀，或經營人鄉賢祠，便以爲孝子尊親之至。以致學宮之內，僧伍叢雜，賢者恥與爲列。迺知道理一錯，其弊有不可言者。」先生曰：「然。魏公後亦復薦忠定，魏公得罪，忠定



亦救之。大抵魏公尚是正經人，但糊塗太甚耳。」

張魏公平生只管誤事，朱子每多恕詞，或以南軒之故。呂舜徒仕張邦昌，<sup>①</sup>則不可訓。雖以東萊力爲迴護，亦不得不直其辭。鍾旺。

胡康侯以秦檜爲王佐，這病就見在《春秋傳》上。論古人不著古人，則看今人亦不著今人矣。大約知人從虛公窮理上來的，便不差，亦是天分居多，各人眼神不同。又單講辦事而不論根本，便易錯。

薦賢育才，上聖之美節。王荆公見得人皆不己若，得位行政，總不得賢能之力，便是規模器局小。規模器局小，則才亦小矣。先主從不識武侯，聽徐元直語，就懇切求見，屈躬三顧，卒收其效。荆公聞濂溪名，一再相訪而不得見，遂忿然不復往。胡

文定提舉湖北時，謝上蔡爲應城令。文定因行部欲往謁，先之以書，上蔡不報，文定未至其縣，即止從人，入境，徒步往見。上蔡見之于公堂，坐定，文定見兩旁隸人如木雕，遂稟學焉。文定之視荆公，其賢遠矣。

南宋不可與東晉並論者，以有朱子，遂增重十倍。孔明之在蜀亦然。以知聖賢之益人國者在千古。其一時之裨助，猶淺之乎爲見也。

相傳文文山初中狀元，一相者潛至朝堂瞰，歸語人曰：「在某處立者大貴，在末座年少大凶。」在某處立者，乃留夢炎，末座即文山也。後留果爲兩朝宰相，而文殺死。有人薦一日者于陸子靜，子靜問曰：「齊景公有馬千駟，算得出不？」曰：「算得。」

①「徒」，原作「從」，今據《宋史·呂好問傳》改。

「夷、齊餓死首陽算得出不？」曰：「算得。」  
「齊景公却死之日民無稱，夷、齊却民到于  
今稱之，算得出不？」其人無以答。

三綱五常整頓起來，便天地日月亦覺  
添許多清明。明太祖知得此意，故靖難時  
忠烈之臣極多，至亡國猶忠義如林，一統太  
平二百餘年，宮闈間極乾淨。可見此是天  
地之心。

人材之興，端由學校，太學爲四方觀  
瞻，尤屬要緊。洪武雖不讀書，却能以此爲  
急務，每日下學，聽諸生講誦，即偶不至，亦  
令畫工暗圖師弟子作何營幹。諸生有歸省  
者，必賜之表裏，至廩餼居處之細，件件理  
會周到。迄今勒石學宮者，猶可考。直恁  
專一誠切，故雖經永樂及魏忠賢之摧殘，而  
節義滾出，大率培養之力居多。珣。

元時人多恒舞酣歌，不事生產。明太

祖于中街立高樓，令卒偵望其上，聞有絃管  
飲博者，即縛至，倒懸樓上，飲水三日而死。  
雖立法太嚴，然所以激厲頹靡處，志氣規  
模，果不尋常，竟有「一人橫行，武王恥之」  
之意。不然，天下已定，習俗已久，何苦使  
偷惰者反有故元寬大之思。但使聖人處  
之，必當有道，不至如此過于苛急耳。

古君臣相與，其善者都是榜樣。如留  
侯與高帝，忠武與昭烈，鄭公與文皇皆好。  
方正學年方廿餘，被薦到京，太祖命宗伯陪  
宴于禮部，乃白衣據上座，以師道自居。太  
祖令畫工暗圖其像，曰：「斯人何傲，吾不  
能用，留爲子孫光輔太平。」遂送伴蜀王。  
是皆可爲榜樣，惜後債事，遂減聲價。

方正學就所著文字，便有許多糊塗處。  
當時皆以爲曠世一見之人，國家留爲伊、周  
者。後用起來，當靖難時，著著都錯，這就

是他學問有病。才高意廣，好說大話，實用處便少。只要自己位置，一箇古人便不是。但看武侯，何嘗有絲毫要做伊、周，不過當下且做得不至敗亡，踏踏實實，做一件是一件，無暇高自期許。後來人却以伊、周許之。

客有論宋代人材優于他代，明却人材少，想因太平年久，英華散了，所以不生人。先生曰：「亦是靖難時摧殘太甚，上帝怒而不生，秦始皇把幾箇讀書人坑了，直至國亡，無一人爲死者。只有一東陵侯，後來亦爲蕭相國諸公門客。就是新莽、隋煬，皆有死節人，獨秦無之。」

洪武起自農家，只教人力田讀書，深惡貪污，卻博得士大夫知廉恥。嘉靖以前，無攜宦貲歸家營產者。蔡虛齋既登第，不求仕，惟在開元寺授徒。一日爲其母畫像，母

久不出，虛齋往請，母曰：「汝成進士十年，我尚不得一新布衣，不欲出見客也。」虛齋大傷之，即赴選。在任心動，告歸，不久而父逝。後又貧不能自給，求得南京部司，以去鄉近也。到任又心動，復告歸，其母亦不久即逝，人以爲孝感。虛齋提學江西，寄四金以周其寡表嫂，丁寧告誡，萬勿浪費。當時人雖窮，却窮得熱鬧。如春天樹木，何嘗盡有花葉，覺得有生意；冬天何嘗無寒花，覺得枯索。蓋樹木亦要小草來幫襯，便有氣色。百姓細民，乃士大夫之小草也。

有明一代學問，凡前人說過的話，便不屑說，却要另出意解。鄭世子、韓大司馬、楊椒山講樂，一無承受，直接虞舜。王陽明講學，便似從孔子後，到他方明白。孔子像預知後來有這般人，所以說「述而不作，信而好古」。以此定人之學問，百不一失。有

所承受，一路考訂來者，便是。作而不述，不信而好古者，便不是。

季本明德初讀《律呂新書》不了徹，乃扁舟請教于章楓山，楓山曰：「此是絕學，吾友程篁墩無書不讀，亦不能知。」明德歸而求之，却明白了，著幾篇論，極乾淨。

黃石齋就擒時，門人多相隨，石齋一再辭之，曰：「我爲大臣，義宜死，諸君無爲也。」猶不去，石齋乃曰：「諸君踐土食毛，義亦可死，但未食祿，亦可以無死，今與諸君訣，甘殉難者止。否則，各有父母妻子，毋爲冒不測也。」衆乃泣別，惟七人願從：江西四人，福建三人。是時遭逢仁恕，令前代遺臣梗不服者，得請方行刑，毋許專殺，由是石齋師徒皆下獄以待。石齋入獄即絕粒，大帥憂其蚤斃也，百方進食飲，皆不顧。乃募漳人之賈于江寧者，至獄以鄉情相慰

藉，猶不食。于是邀與游于市，扶攜以出，入飯肆，強之不可，乃入酒肆，共酌以獻。石齋曰：「酒以合歡，今鄉井相聚，小飲可乎，但必毋過三爵。」衆皆喜諾，遂飲三爵。更一肆，則又三爵。以此閱數日，不至于斃。及就義之晨，二官人謁，拜如儀，曰：「爲公送喜。」石齋曰：「吾國破君亡，何喜之有！」二官曰：「已得請，許公就義矣。」石齋笑曰：「是誠可喜，但汝輩安能解此。」因歷數二官之家世閥閱也，而呵其罪。二官皆浹背趨去，不敢仰視。頃之，石齋乘小車出，七人從。中途，石齋返顧後車，七人者皆無人色，石齋笑曰：「怖乎？毋庸，忍一刻即千秋矣。」七人皆應曰：「然。」比至西華門，石齋忽墜車下，一指揮趨進掖之，且慰曰：「毋恐。」石齋瞋目叱之曰：「是何言歟！天下豈有畏死黃道周哉！此地爲

輦路所經，吾不可以乘而過，因絕食，足弱，

下而致仆。吾何恐哉！」指揮愕然易容，因

跪曰：「此地萬人瞻仰，公又困憊，即就大

事可乎？」石齋四顧曰：「善。」遂命布席，

南向拜訖。一老僕請以數字貽家，石齋躊

躇曰：「無可言者。」固請，乃裂衣襟，嚙指

血，書曰：「綱常萬古，節義千秋，天地知

我，家人無憂。」七人者亦血書一幅，云：

「師存與存，師亡與亡。」石齋體故昂藏，立

而受刑，又義風凜凜，行刑者手慄，刃下不

殊。行刑者大悸，急跪曰：「公坐。」石齋頸

已中刃，血淋漓，猶頷之曰：「可。」乃坐而

受刑焉。其時大帥亦閩人也，大書牌云「偽

閣部黃某首」，巡示沿江，一兵以他首易，而

匣藏之古墓中。後數年，石齋子至江寧求

遺骸，有以兵事告者。其子詣之，兵人款至

浹月，乃與到古墓，取匣開視，面尚如生，遂

以歸葬。

石齋雖當時用之，恐無益于亂亡。救

亂須有體有用之人。石齋每于晚食後，始

排書案，及漏下，雙眸炯炯，手不停披。服

役者令繙書帙給使令，皆不得閒。至四鼓，

僕從憊甚，乃就枕。其夫人善書畫，書法甚

與石齋類。

徐偉長《中論》，有一段論行不及知處，

不爲無理。若看得透，便大概不錯。明代

士大夫如黃石齋輩，煉出一股不怕死風氣，

名節果厲。第其批鱗捋鬚，九死不迴者，都

不能將所爭之事于君國果否有益，盤算箇

明白。大概都是意見意氣上相競耳。行有

餘而知不足，其病却大。

某聞郭蒯菴菜言，黃石齋濃眉高髯，面

帶風霜，溫體仁方持朝綱，開口輒呼溫賊。

明自正、嘉以前，程子《全書》，朱子《文



集《語類》，尚未盛行，學者所讀，只是《大全》及《性理》而已。而其時士風質實，雖或膚淺，却少背戾。嘉靖後，一派務高，遂釀成明末那樣風氣。鍾旺。

宋家一代風流篤厚。臣子表奏，率從君身上直詞批糾，毫不委婉，曾無被誅者。韓侂胄雖怒，諸賢流竄耳。沈繼祖請殺朱子，朱子得朝報，不語，而散行庭中。既而曰：「我這頭，且暫戴在這裏。」移時，又曰：「自古聖人不曾被人殺死。」聖人果無被殺者，就是大賢，亦只比干一人，是路窮了方如此。伊川晚年便謝遣生徒，曰：「各尊所聞，各行所知，足矣，不必及吾門也。」漢之黨錮，明之東林，多太過，便是要以死求名，聖賢無此法門。

東漢之末，東林之盛，是處士橫議，遙執朝權，競勝不止，故致顛覆。孔子當昭公

被逐之時，韜光斂鉞，閉門讀書，<sup>①</sup>如不聞也者。及老而居衛，適當出公拒父，此何等事，而孔子受其公養，住五六年，亦置之不論。安卿曰：「于此見聖人之作用。」曰：

「論作用便差，要看出聖人未嘗不在利害上斟酌，究歸于中庸不可易的道理。又要看出他謹嚴，一絲不走處方好，虛說却不得力。季氏逐昭公，孔子未嘗食君之祿，分所不屬，何為多事。孟子曰：『鄉鄰有鬪者，被髮纓冠而往救之，則惑也。雖閉戶，可也。』以常情論，似大決絕，然細思之，道理却顛撲不破。鄉鄰本非至親，往救而不力則詐，往救而力，則代鄉鄰而與鬪者為讐，或致被辱傷生以危父母，皆不可知。即不然，如今律例，鬪毆殺人，在旁不救者，亦有

①「讀」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

不應問擬，就是牽連作人命干證，亦屬無謂。『雖閉戶可也』，的確應如此。夫子居衛，其初不過住歇店，其君知之，送些柴米，受之可也。使出公能委國以聽，夫子自有正名一番設施。既不見用，何爲以局外之人爲不入耳之計。夫子當日不稅冕而行，已與魯絕，不便自歸。至老欲還鄉，惟衛與魯近，只得居衛。彼時地位道理，止當如此，故曰『聖之時』。」

孟子說伯夷隘，非是說惡人之朝應立，惡人應與之言。他當殷、周之際，並無職守，優游西山，亦可卒歲，乃見得世非黃、農，便過不得？朱子平生不肯出來，一過分水嶺，便爲生往死歸之計，直與君相爭執到底，及罷而歸，便讀書會友，不問朝政。假若看得一片武夷山仍住不得，除非是死，儘可不必。魏忠賢之禍，諸賢赴湯蹈火，自

是忠烈，但韜晦些以存此身，未始不可。《易經》「以杞包瓜」，道理甚好。瓜乃易腐之物，豈能耐杞？小人凶惡已甚，自然敗在眼前。及其敗而吾輩在，國尚有人，直弄得到後來，元兇已去，無人可用，而國之受害酷矣。亦「伯夷隘」之流風也。

榕村語錄卷之二十二終

## 榕村語錄卷之二十三

### 學 一

陳北溪論工夫節目一條，蓋朱門學的也。朱子千言萬語，只此數事。然所謂「虛心」者，又初不外乎「立志」而已。若張子所謂「大其心以體天下之物」，邵子所謂「翫心高明」者。如是，而志豈有不立，而心豈有不虛者乎？雖然，此非朱子之言也。立志居敬，即《中庸》之「尊德性」也；致知力行，即《中庸》之「道問學」也。廣大高明，蓋立志之事；涵泳敦篤，蓋居敬之事，知行則錯綜乎其中。精微知新，致知之事；中庸崇

禮，則力行之事也。古聖之書，莫備於《中庸》；近賢之說，莫備於朱子。若周子之「誠幾德」、「乾損益」，程子之「涵養進學」、「居敬窮理」、「以溯夫古訓之制心制事」、「直內方外」、「中和誠明」之指，雖語有繁殺，義有偏全，先聖後聖，其揆一耳。近世於「敬」、「知行」之說頗有能言之者，往往未免於判然兩事、截然一時之差。故或頑心絕物以爲存養，曰「我將以爲知之基」，或泛涉博攬以爲致知，曰「我將以爲行之地」，而不知古人之「精義」、「集義」，初非二事，「直內」、「方外」，本非一時也。自記。

學問須將大頭腦處通透方得。姚江主先行後知，虛齋、次崖則主先知後行。姚江引「尊德性」節爲宗指；蔡、林求其說而不得，乃謂「先知後行者用功之序，先行後知者成德之序」，不思注中明說「聖人示人人

德之方莫詳於此」，安在其爲成德乎？不知「敬」在知行之先，貫於知行之後，朱子已經說明。佛家所謂「主人翁惺惺著」者，他連父母妻子都不顧，忠孝之事都不行，何況其他。而「惺惺自若」，豈亦力行乎？有此，然後讀書窮理便是致知，身體實踐便是力行。若無此爲根本，致知力行都做不來。只是致知亦是存心，力行亦是存心，存心工夫亦不離乎此耳。

當年曾夢大兒向某屈指云：「一指活，二指拙，三指存中心，四指言詮明，五指思議絕。」後來舉問銳峰僧，渠云：「禪家並未有此成語。」細思此却是幾箇關頭：「活」是源頭活水之謂；「拙」是用心於內、剛毅木訥之意；「存中心」者，主人惺惺之旨，三者皆要緊事。至「言詮明」，則「默而識之」的光景；「思議絕」則過此以往的境界矣。

「拙」字甚妙，凡有廉恥，不苟爲世俗事，皆「拙」也。

看《語類》門目，便見得朱門無大賢。問：「勉齋在內否？」曰：「不在內。但他的《中庸說》，亦絕不得朱子之意。他說首章只說戒慎，是以敬爲主，未及知、行。後說到『不明不行』，纔是知、行工夫。如此，是單主敬便就已『天地位，萬物育』了，知、行儘可不用，何須更說知、行。且苦纏住生安、學利、困勉說，甚無味。至謂『正是教人莫要學生安，那是人學不到的』，尤爲不確。後人不善讀朱子書者，竟像主敬了幾年纔致知，致知了幾年纔力行。難道主敬時，遇事來便推開不管，曰：『我尚未致知』，如此使得麼！知行何嘗無先後，但不是這樣分先後。如目與足然，於今行路，眼看著路，腳纔好走，一邊看，一邊走，兩相須，兩不相

妨。豈有先看幾日路，不干脚事，到走路又不干眼事之理！」

吾學大綱有三：一曰存實心，二曰明實理，三曰行實事。高忠憲、劉蕺山都是明季學問，不佛不儒，常州惲遜菴亦是如此。錫曰：「昔高齋業師曾與忠憲門人丹陽周季純爲友，言周能端坐竟日，心了不動，只是夜間熟睡時尚有囁語，其語甚或不免有鄙瑣處。」曰：「這尚是和尚之粗淺者。吾鄉有僧天問，坐空山中十餘載，蛇虎皆與馴習，小兒曾往訪之，云其言多鄙俚，不過是尋常因果之說而已。大概團聚心靈，精氣相守，便可以有光怪。又所處既久與異物親，便與異物爲化，此乃狐媚妖螭之能事，原無足怪。其荒誕處，至謂『三千大千世界、百萬人天皆在座下』。天且爲之下，則父母反拜不足言矣。人爲天所生，爲父母

所出，乃是根本，他却要踞其上。聖人之道便從孝弟做起，終則與天地一般，或有助天地所不及處，故曰『參贊』。此理徹上徹下，同流並運，乾坤即毀而此理不滅，道理至此已極。若說到空處，上下四旁，往古來今，各無窮極，何處是邊際？故惟聖人之道，謂之『中庸』，過此即爲隱怪。此是實理，此是實心，此是實事，即淺即深，即粗即精，無大無小，無內無外。」

朱子嘗言「始學須靜坐」，又言「不可偏求之靜」，當合兩條之指而深思之，其義始備。自記。

聖人論學，先要「忠信」，無此便諸事無根。然既有實心爲本，倘不博學考問，推廣擴充到盡處，孔子亦放他作第二等人。如「宗族稱孝」，「鄉黨稱弟」，爲士之次。

國手於碁，亦終身之事。他刻刻不能



離碁，可見一藝成名，也要至誠無息，若有一日放得下，便非第一流的本事。堯舜已將天下讓與人，自然尚是「勅天之命，惟時惟幾」。一息尚存，此志不容少懈。人的學問總要不斷，這是一點真源，有源之物便會大。陸子靜於此却有所得，故云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」但只是真源不息矣。又有他水來會，豈不更好！到得衆水合流，不得謂此水非他本來水也。子靜正苦打作兩截，非合外內之道。

某爲詩文，只略見得。從心源理路上說，雖舊日所讀書大都忘了，就所記的，還能驅使得動，這便是自家一點本領，不爾不能驅使他。只是有這點本領，又要記得多，有得運用更好。敝鄉西面高山上有泉，源僅如汗，一滴一點，稍遠便成細渠，半里外成溝，里許便成瀑布，飛洒巖下，聲聞數

里。山上並無他水來會，不知何以自己會大。想他既是真源，便能呼噏一山潤澤生氣。安卿曰：「不止一山之氣，就是霧露雲漢之氣，他都收納得來。」先生曰：「然。只是有此真源，再有他水來會更好。有他水來會而我却無真源，如有客無主，所謂『溝澮皆盈，涸可立待』。若謂我只求真源，便可流注不窮，斷不要別水來會，這却是偏，乃陸王之見也。程門問經史中許多話，伊川總不答，良久，曰：『某學問却是無中生有。』明道於史書上纖細事，皆能記得。門人訝其博識，明道曰：『我若求記，便不能記。』二程非禪學，却用禪機。」錫曰：「此便是孔子所云『一貫』。」曰：「然。」安卿曰：「此還是一，未說到貫。」曰：「本是一，到生有，就是貫了。」

源泉，一勺耳。及其漸遠漸大，便成江

河。問：「一貫之義似此？」曰：「然。有了源頭，愈多愈好。江水一路來，無限諸水會之，然只成其爲江，不聞品江水者，以爲此中雜某某之水也。河水一路來，無限諸水會之，然只成其爲河，不聞品河水者，以爲此中雜某某之水也。有源頭的物事，他物入其中，皆成自己的物事。」

仙家明日成仙，今日尚不知，總是要工夫不歇。如雞抱子，呆呆的只抱在那裏，火候一刻不到，不能得他出來。朱子六十歲上，自嘆假如五十九歲死，竟不聞道矣。後五六年，仍歎與道無分。門人援前言以問，曰：「想是爲不得行道而發？」朱子曰：「非也，就是眼前道理尚遠耳。」汝楫曰：「然則下學何時窺見津涯？」曰：「此仙家所謂『大丹』也。然『小丹』亦不可不結。想來顏、曾、思、孟有顏、曾、思、孟之丹，周、程、

張、朱有周、程、張、朱之丹，如董、韓亦有董、韓之丹。成得無上天仙固好，不爾，就是地仙，亦強似虛生浪死。」

地中有木升，山上有木漸，蓋陽氣方盛，一出而不可遏。及形已成，則長便難，觀筍與竹可見。學問亦然，其初便是凡俗與聖賢關頭，一變迥然不同，及至充實美大，則難矣。

爲學須步步踏著階梯，得尺主尺，得寸主寸。朱子言子靜門徒仰視霄漢，此當爲戒。鍾旺。○以上總論。

夫子十五志學，便是志到「從心所欲不踰矩」田地。二程十四五歲便銳然欲學聖人，便是要學到二程田地。立志成德，一以貫之。然下學之功，亦有因師友學問，而心漸開明，志漸恢廓者。趨向亦一步進一步也，要在勉力不已。鍾旺。

《震·象傳》曰：「君子以恐懼脩省。」一經震動，便惕然畏謹起來，斯爲立志，而萬行都從此出，風霆流行，庶物露生，是何氣象！鍾旺。

精神大於身，極是要緊。每見人之神周於體者，必加精警。然志立則神日生，要在提撕之力。鍾旺。

凡人一藝之精，必有幾年高興，若迷溺其中，見得有趣方能精。如先存一別有遠大、何必在此駐足之意，斷不精矣。某人別件都能領略，只是文章不進，每自云，只要求得心裏明白，明白後自然說得出，便是辭達，此即是他心病。文章如何能達？却也要剪裁，有材料。不然，「言之無文，行之不遠」。藝文如此，況於聖賢之學，非有一段毅然專致之誠，安能有得。

學者要有千古自命之意，所以韓文公

云：「譽之則以爲憂，毀之則以爲喜。」然此亦是狂者之語，若聖賢却只要自慊於心，合於理而已。《中庸》說得渾厚，云「百世以俟聖人而不惑」，可見聖賢只是自己精進檢點，沒工夫計較到人的毀譽。然却有一層「徵諸庶民」的道理。蓋論到全體，必俟聖人始可不惑，若零零星星湊籠將來，則合衆人之公，便是一聖人。公等試看我們文字，心裏有一分疑，看者便有一分疑，若說得確，看者亦便洞達。聖人所以說「徵諸庶民」。韓公却不曾見到這一層。

達磨一老癯，對著壁坐了九年，幾奪吾儒之席。胡安定在泰山讀書十餘年，其後學徒之盛遍天下。伊川於周子猶呼其字，獨安定必曰先生。凡人有十年著緊工夫，<sup>①</sup>

① 「緊」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

其聲光氣燄，斷然不同。

銳峰僧議論極有好處，常說偈云：「學道必須鐵漢，用力心頭便判。直證無上菩提，一切是非莫管。」此彼學所謂「發大願力」，即吾儒之「立志」也。願力發得大，即悟亦悟得快，脩亦脩得到。朱子有云：「書不記，熟讀可記。義不精，細思可精。惟有志不立，直是無著力處。」即是此意。之銳。

道理是公共的，不是一己的。舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊。于野人之中，聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。難道野人勝似大舜不成？白香山詩，令老嫗讀之，老嫗說不好便改，全要解得此意。道理原是天地間公共的。

人心虛則明，明則虛，虛以受善，便可到明，惟其真知，自然服善。學問之事，以道為主，不當論年齒之大小，官爵之尊卑。

王陽明尚有古義。當日泰州王心齋方廿餘歲，陽明已封伯，心齋見之，抗賓主禮，譚三日而心齋服，四拜為師。後數日，心齋又不服，陽明于是還之四拜，仍為賓主。後心齋又大服，乃復拜為師。吾鄉張淨峰諫武宗，在午門外晒五日，罷歸，過謁陽明。淨峰年亦廿餘，相見亦抗賓主禮，數日卒不服，陽明亦聽之。王荊公見司馬溫公為呂公所作墓誌，譏切新法，人謂司馬禍不可測。荊公乃以粘於屏風，歎美不已，曰：「此西漢之文也。」某向作「學而時習之」文，有友為塗乙數次，某皆即時改定。每改一次畢竟覺得好些。最後復問之曰：「尚有宜改處否？」友曰：「似宜拈出『性』字。蓋時習說，朋來樂，凡學皆是如此。提出『性』字，方是吾儒之學。」故注曰：「人性皆善。」又曰：「復其初，拈出此字，則次節以善及人，

三節成德之名，皆有著落。」如此議論，實爲精透，非再四講切，不聞此義也。又，常作進呈詩文，稿成，同鄉諸君觀之，紛然指摘。諸君不必盡善詩文也，然因所指摘改之，便覺視舊較佳。可見作者自己不明，旁觀比自己不同，合衆人之見，比一己之見又不同，所以虛心要緊。

世間有才的人，多見得自己身分高，輒敢橫下斷語。即如三蘇，才氣蓋代，有許多開天闢地論頭，自以爲高出千古，今觀之都未確。無論千秋萬世中原有人，就是你現在一言一行，至平常人心裏不服，便是你有不穩貼處，人心都有此同然之理故也。舜知之，故好問察邇言。

人說王荊公剛愎，此猶其次，所見原不曾透徹明白。人明便虛，虛纔能受。某人《答子書》云：「汝所云，不爲無見；我所行，

一毫不差。」凡事只見得自己不差，便會錯悞。武侯周諮博訪，只要人箴其過，所以人稱其「聞過必改而無吝色」。同朝某便推服魏環極先生，人有所辨駁，他却閉目細聽，於是處便點頭，有疑處即張目問幾句，仍復閉目。及人盡其詞，乃歎曰：「是事都要與人細細商量。」便欣然有喜色。其次便是湯潛菴、陸稼書。某人常示某以稼書所批時文，某駁其批語有未合處，其人以告，稼書深以爲然，次日即以所記《大學》相質。其說儘有好處，如說「格物」，主「物即身心、意知、家國、天下，格即格此」，極是。但又云「程子一草一木也須格之說，是旁意，非正意」，却踈脫。某駁之云：「草木豈在家國天下之外耶？」問：「稼書先生細心讀書，如何還爾踈漏？」曰：「思路不圓。他拘縛在一字一句上，不能見到四面八方去。只



看得道理在書冊內，耳目之前都似看不見的一般。」問：「思何以不圓？」曰：「思不出其位。切問而近思，思在近處方得力。」

問：「稼書先生所思自不外馳，何以不圓？」曰：「正坐不能近。草木即在天下之中，豈非耳目前事？他不能見，却思到別處去，愈思愈遠矣。即如人問『自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本』，庶人如何有新民之責？朱子曰：『異日爲士大夫，豈無新民之責？』某意不必如此說。庶人自有家，『刑于寡妻，至于兄弟』，『訓子以義方』，即外而和睦鄰里，皆新民也。人以爲近處容易明白，不知舍近而求遠，斷無明白之日。遠處不明白，却要就近處思想，譬如天地鬼神，高深幽微，無論見得未必是，即是了亦難信。惟就自己身上體貼，合著的便是，合不著的便不是。萬物皆備於我，天

地鬼神不可通之理，都要從人身上體貼方親切。」

某在涿州病發時，公私之事，俱不在心。惟讀書一生到底不曾透亮，糊糊塗塗，虛過此生，此念纏攪不已。乃知「朝聞夕死」一章，喫緊喚醒人也。人生功名富貴，過去輒了，子孫昌熾，固有定數，若加意營謀，必更得禍敗。只於我生道理明白透徹，有可信心處，少少許便足。當下能到一箇是處，是要緊事。○以上論立志、虛心。

靜以養敬之原，存義之本；動以觀敬之發，著義之施。若有義而無敬，有敬而無義，皆不足以體動靜之神而通性情之德。然以敬言之，動處熟則靜處愈斂，而終以斂者爲之根；以義言之，動時當理則靜時愈有所存，而終以存者爲之地。況敬義夾持之後，則止而止，行而行，靜亦定，動亦定，

是時雖有動靜，而心則一於靜而已。此大《易》「艮背」之學，周子主靜、程子定性之微意也。自記。

「毋不敬」是持養，「思無邪」是謹獨。

存養之功，蓋取諸「乾」，《說卦》曰：「戰乎乾。」終日欽欽，如對大敵，非戰則無以爲存也。天德流行，純亦不已，非健則無以爲養也。省察克治之功，蓋取諸「巽」。《說卦》曰：「齊乎巽。」巽者，人也，非人則無以爲察也。齊者，斷也，非齊則無以爲克也。清植。

涵養是築城鑿池，省察是詰奸禦暴。

自記。

靜而存養，動而省察，打作兩截，是黃洵饒、饒雙峰語，朱子無是也。居敬以窮理云者，猶言用心以讀書，又如教人出力以挑擔，雖有內外，却是一事。

義以爲質，禮以行之。又曰：「以義制事，以禮制心。」蓋由乎中而應乎外，制於外以養其中也。自記。

敬是在內的，義之根雖在內，但此時說不得義。若敬則嚴恭寅畏時說得敬，省察時亦說得敬，作事時亦說得敬。中和、誠明、忠恕皆然。保合太和，中內原有，但未發時說不得和。至中，則在未發爲不偏不倚，已發爲無過不及。中雖心亦無偏，但主性一邊說；忠雖實理亦在，却主心一邊說。

凡爲學，只在日用喜怒哀樂上用功。中即大本，和即達道。夫子許顏子好學，不終日講求四代禮樂，却說「不遷怒，不貳過」。濂溪、明道終身無疾言遽色，是何等工夫。邵伯溫出仕，伊川謂之曰：「打人自一板以上皆立案。」蓋有案則其罪有等，不得乘以吾之意及乘以吾之氣矣。人之爲

學，從此腳踏實地，所謂「易簡而天下之理得」。

自孔孟後，心學不講。漢、唐儒者雖讀儒書，只以讖緯、文詞爲事，講到經濟、氣節而止，將孔子合外內之道遺却一邊，全不從天命之性、自己心上下工夫。所以佛家窺見此意，從內裡打疊，便將來提唱叫喚，人都從風而靡。孔子未嘗將「心」字作話說，然說孝、說弟，「執事敬，與人忠」、「言忠信，<sup>①</sup>行篤敬」，何處不是說心。到得「立則見其參於前，在輿則見其倚於衡」，竟似養成一箇嬰兒，隨處現形一般。此學不講便無是處。從何處說起？這却不難：將要說話時，覺得放易，便收住；覺得神氣飛揚，便斂入身裏來。不過言語容貌之間，時時整頓，久之自然熟了，就心存不放，形神不相離，豈可忽過！

忠信有在根本上說者，如「主忠信」之類；有在一事上說者，如「事君以忠」、「交友以信」之類。事君之忠，主事說。臣事君，不是爲爵祿，是要辦事。此事不是一己的，亦不是君的，是天地間當做的事。人看此事是公共的，所以不盡心者多，如今把作自己當做的，便忠。交友之信，主言說。相與朋友，是要勸善規過，其尊不如君臣，其親不如父子兄弟，易得不信。

忠信算不得兩件，亦算不得一件。如人有心本淳厚，偶然說話不循其事理，略浮漫點染些，便不是信。又有說話一絲不肯假借，却或爲俠氣，或欲要譽，未必皆出於忠。是信有自忠出之信，有不自忠出之信，忠却没有兩箇。至恕，乃如心之謂，亦沒有

①「言忠」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

兩箇。恕無作寬恕解者，作寬恕解，想是起于可以情恕之說，此句尚未碍理。至以恕己之心恕人，便斷然不可。難道自己不要做聖賢，便亦不以聖賢之道望人不成？「恕」字中無此義。故《大學》說：「有諸己而後求諸人，無諸己而后非諸人。」求諸人，非諸人皆不可少，必須「有諸己」、「無諸己」耳。須是兩面都到。

忠信若都在心上說，忠略在前。幾已動而事未形，此事既我所當行，若不極其量，有一毫隱匿留餘，便覺有過不得的意思，這是忠。信略在後。意已著事，而理有定，此理分明是如此，若不循其分，有一毫夾雜乖離，便覺有去不得的意思，這是信。

「存」、「養」二字本出《孟子》。孟子曰：「苟得其養，無物不長。」「操則存，舍則亡。」又曰：「存其心，養其性。」蓋「人心惟

危」，存者所以使之安；「道心惟微」，養者所以使之著。是孟子本指。惟存爲收斂寧靜之意，若養則當致其滋培充擴之功矣。程朱引來，却俱用爲收斂寧靜之名，而於理實不相悖。蓋心性是一是二，未有不存其心而能養其性者，亦未有能養其性而心有不存者。故心上亦可用「養」字，「養心莫善於寡欲」是也；性上亦可用「存」字，「成性存存」是也。要之，心性俱是本原工夫，若言心學而只著「存」字，不幾釋、老之空虛乎？清植。

程子提出「敬」字，便是救苦救難第一丹頭。敬則神存，不敬則神亡，神存則生，神亡則死。

敬說「喚醒」二字最好，一喚醒起來，便是東方日出氣象。鍾旺。

朱子說「敬」字是「畏」字意，如見父母

畏父母，見兄長畏兄長，見朋友畏朋友，退然如不自勝，惟恐得罪一般。孔子說顏子好學，首曰「不遷怒」，《定性書》說：「廓然大公，物來順應。」許多大道理，歸于怒之時忘情而觀理。《易》說「懲忿」在「窒慾」之先。損者之樂，驕樂居首。曾子、孟子俱有

泰山巖巖氣象，自是浩然之氣養得如此。然曾子「戰戰兢兢」，臨深履薄，「動容貌，斯遠暴慢」，又曰「有若無，實若虛」，而後乃曰「可以託六尺之孤，寄百里之命」，「臨大節而不可奪」。「敬」字要仔細理論。問：「稱

顏子好學，何以首及于怒？」曰：「怒最易發而難制。故《大學》說『正心』，亦先說『忿懣』。『不貳過』，一切窒慾事都包在裏面。」

羅整菴、蔡虛齋留心朱子之學，然于「天命」、「誠意」諸章注，都不曾講透。他以「存心」、「持敬」為力行工夫，不知「存心」只

是提起此心，不要昏去。原無多事如何謂之力行？戒謹不睹，恐懼不聞，有何事可行？

「敬」字從理上發出，心和氣平，就是俗語一箇「怕」字，故恭人曰「溫溫」，德隅曰「抑抑」。近人錯會，多作有意矜厲。就是果然壁立萬仞，亦是泰而驕，威而猛，與敬本旨相反矣。有意矜厲是從氣上做工夫，既不心和氣平如何能中節！東漢人謂之氣節，其節自氣中出，不從理上來，故曰「一變至道」，正須變也。劉念臺、黃石齋，豈非君子？惜其工夫都用在氣上。

「敬」字被後人講不明白，做來形狀可畏。湯潛菴、陸稼書皆中此病，竟有不近人情之意，令人望而去之。敬是怕人，不是要人怕我，如見大賓，如承大祭，無衆寡，無小大，無敢慢。戰戰兢兢，臨深履薄，還是自



己怕人？還是要人怕己？至于敬人者人恒敬之，自然儼然，人望而畏，威可畏而儀可象。

人若閒散度日，過後未免悔恨，惟用工讀書，便心無不安處，可見人只是求心安爲主。佛家云：「我視禪定如須彌柱。」心非須彌柱，心安處便是須彌柱也。你看這不過一些子，却頂天立地是這箇。

黃石齋云：「人無今古。」最妙。如有入凡事淳厚，不肯苟且欺人，便是古人。如今寫一本書，刻一本書，一毫不肯潦草，這就是古人之書。問：「有因官事磨得細心者，只是怕心常存，心便細了。」曰：「『怕』便不好，須是不盡心自過不去，務要工緻周到，心裏纔安帖方好。」

和尚家參禪，亦是要心歸一。故意說一句極沒理的話，要你在這上尋求，想來想

去，別的念頭都斷了。人心本自靈明，逼到歸一時，光彩忽發，別見得一箇境界。他們得此方好用功，不是到此就住，從此遍參歷扣，直追無上菩提。《陰符經》曰：「絕利一源，用師十倍。」是這一層工夫。至「三返晝夜，用師萬倍」，即《參同契》所謂「千周粲彬，萬遍將可觀」，乃是思之精熟。若心無那一段歸一內力，却不能思，要思心散去了，亦不中用。

「省察」，「省」字是從「三省」處用來字面。然曾子之省，是事已之後，迴頭盤算；程朱引來，却是作當幾點檢語，省察言下便包克治。故朱子於《學》《庸》兩處「慎獨」注，一則曰「務決去而求必得」，一則曰「遏人欲于將萌」，非徒點檢一番已也。省之之精，則知無不致，克之之勇，則行無不力，故省察內便包得致知力行工夫。朱子所謂

「自謹獨而精之，以至于應物之處無少差謬，而無適不然」。應物而無差謬，非致知力行者能之乎？故陳北溪所舉學的，只說居敬、致知、力行，不及省察，正以致知力行，即省察之實也。清植。

榕村語錄卷之二十三終

## 榕村語錄卷之二十四

### 學 二

聖人首聰明睿智，《大學》先格物致知。人總以明白爲主，若心裏不明白，則剛爲暴，仁爲懦，勇爲亂，許多好字面俱可變壞。孔子聖之至，亦是始條理與他聖異。兩漢人物儘好，然底裏病痛，只坐有些不明白。不明白，縱使天姿純粹，只做到兩漢之功業、節義而止，不能復向上。

記問之學，不能心得，都不濟事。得之於心，就是不得工夫讀書，亦日日進，禁他不得。「逝者如斯夫，不舍晝夜」，他心道流

行，所謂源頭活水也。

讀書只要心裏明白，便是源頭活水。崑崙一脉，處處貫注，放乎四海，有本者如是。

老來見得讀書，只要心裏一點明白，除此都是無用。若著一部書，天下家傳戶誦，心裏却暗暗曉得有不妥處，更是爲累。揚子雲配享孔子，王荊公位在孟子上，却有賢聖在後，到底無用。佛家心裏亦有亮處，吾儒亮在理上，不知他亮在甚麼地方，然他却見到這一點受用，不要人知。雖是同聲相應，同氣相求，有人信向，亦不可少。只是本人若注意在此，便沒有底子了。

讀書博學強記，日有程課，數十年不間斷。當年吳下顧亭林，今四舍弟耜卿，皆曾下此工夫。亭林十三經盡皆背誦，每年用三箇月溫理，餘月用以知新，其議論簡要有

裁剪，未見其匹。耜卿亦能背誦十三經，而略通其義，可不謂賢乎？但記誦所以爲思索，思索所以爲體認，體認所以爲涵養也。若以思索、體認、涵養爲記誦帶出來的工夫，而以記誦爲第一義，便大差。必以義理爲先，開卷便求全體大用所在，至於義理融透浹洽，自然能記，即偶然忘記亦無害。程朱亦然。

治《參同契》者，皆以爲有外丹。某謂即有外丹，亦須內丹就，方能服得外丹，不然消化他不得。內丹就一團陽氣，如火之然，不拘金石，皆能消化，方有益。即如穀食，須是脾氣好，方能成精液、長氣血。若不消化，便都成病。讀書亦然，須要融洽，不然撐腸拄肚，便爲害。

前歲爲一友作時文序，彼時隨筆寫出。偶然翻閱，篇中有語云：「學求自得，則視

傳世末也。」此語古人却未曾說。想人身後，若全無知覺，則千秋萬歲名、寂寞身後事，要他傳何用？若是有知，生前浪得名，所作的不成物事，急忙不得消滅，更覺得苦。

今人作文字及選文字，都要多，某却另癖性，只要少。又人都要傳世，某只要愜心方快活。

刻板印書如此便當，何漢、唐人都想不到？然因此流布得廣，反將書本看得容易，不以爲寶。人須有求明道理滾熱的心，如渴饑到十二分，滴水顆米俱如甘露、如仙丹，立刻便要吞在肚裏，那有不消融滋益精氣之理。

實實讀書，一切詩文曆算都不甚留心，惟四書、五經中這點性命之理，講切思索，直似胎包中帶來的一般，此之謂「法嗣」。

當時徐立齋、韓元少每見輒問：「某近又讀何異書？」人好讀異書，便是大病。書有何異？四書、五經，如饑食渴飲、祖宗父母一般，終身相對，豈有厭時！不爾便是異端。和尚家不必說他道理偏駁，只丟了父母，別去認箇師父；丟了兄弟，別去認箇師兄弟，人口一本，彼有二本，便不是人。

倫兒欲以二三年工夫學會算學，再回頭來留心於經書道理。其意以算學有盡，而經旨無窮也。不知經旨雖淵微，都是根本語，至易至簡；曆數之類，却款項繁雜，難以遽罄。試觀一顆樹，還是根本多些，還是枝葉多些？況人要精於六藝，尤須以經書道理爲根柢，則用力雖勤，而即末見本，自有從容悅心之樂。不然，勉強先從繁雜處入，恐致心病。敝鄉有一秀才，於石齋先生《三易洞機》極意殫精，必求其解，遂至失

心，正坐此也。

看得四書淡而無味，就有些明白，亦以爲不足奇。所以高者談性命，卑者工詞賦。豈知四書中青紅碧綠何所不有？其味至味也。不知其味者，保得他講的性命必不是性命，學的詞賦必不成詞賦。

自漢以來的學問，務博而不精，聖賢無是也。太公只一卷《丹書》，箕子只一篇《洪範》，朱子讀一部《大學》，難道别的道理文字他都不曉？然得力只在此。某嘗謂學問先要有約的做根，再泛濫諸家，廣收博采。原亦不離約的，臨了仍在約的上歸根復命。如草木然，初下地，原是種子，始有根有幹，有花有葉，臨了仍結種，到結了種，雖小小的，而根幹花葉、無數精華，都收在裏面。

讀書不專是要博，須是湊成一堆。某



十八九時，經書外纔看一部《性理》。聞長老援古證今，茫不知其端，然覺得其言間有不聯續處，又有違碍道理處。當時思其受病之根，爲之說曰：「天上繁星萬有一千五百二十，若湊起來，比月還大，只因月是團圓一物，所以月光比星大別。又如百十燈火，因散開了，反不如一火把之光。」昔有人力格數人，問之，渠云：「力兼二人，便敵得十人；兼三四人，則三四十人不足道也。」以此見得，須是合并，若散開終是不濟事。荀子云：「合二十五人之智，智於堯、禹。」只平常人合湊起來，便比得堯、禹，而堯、禹不多見者，以其散爲二十五人也。

看書要逐條想一遍，不但爲書，且將此心磨得可用，不然，遇大事此心用不入，便做不來。

人須要用心。但用過心，不獨悟過好，

只疑過亦好；不但記得好，就不記得亦好。中有箇根子，便有時會發動。

讀書以心爲本，心不在，雖勤無益，佛家所謂如磨麵驢，「身雖行道，心道不行」是也。心裏通透一點，便爲功甚大。心爲諸事之根，然諸事又自有根，諸事之根所謂「派頭」也。文不學《史》《漢》、韓、柳，字不學鍾、王、顏、柳，理學不宗周、程、張、朱，雖終身專精，何益？

無味處致思，至於羣疑並興，是超凡入聖關頭。自記。

程子云：「只是思便無邪，重在『思』字。」亦說得好。邪蕩之行，可悅者一時，而禍害無窮。《衛風·鶉之奔奔》，<sup>①</sup>便接《定之方中》，其禍至敗國亡家，可不戒哉！

① 「衛風」，據《毛詩注疏》當作「鄘風」。

問：「如此是懲創逸志分數多。」曰：「好處豈不用思？思吾之性情，何以不如古人之厚，吾之行事，何以不如古人之當。其處上處下，處常處變，內外大小，都有道理，如何不思？思却到無邪方是。」

問：「讀書如何方有益？」曰：「且未說到躬行。只要實在通一經，便有些爲己之意。要通一經，須將那一經注疏細看，再將《大全》細看。莫先存一駁他的心，亦莫先存一向他的心，虛公其心，就文論理，覺得那一說是，或兩說都不是，我不妨另有一意，看來看去，務求穩當，磨到熟後，便可名此一經。當日虛齋只將《易經》如此做得一番工夫，後來天下傳其《蒙引》，曰：『欲《易》明，問蔡清。』故某作《重修虛齋祠堂記》曰：『自宋以後，得漢人窮經之意者，惟虛齋先生一人。』」

有人說十三經、廿一史皆看過，只是不記得。總是他立意要看完經史，便不能記。何也？爲其泛也，非切己要讀，如何能記？天下書原讀不盡。虛齋云：「欲爲一代經綸手，須讀數篇要緊書。」書讀要緊者方好。文中子云：「不廣求，故得；不雜學，故明。」某自己驗之，確是如此。孔子說得極平常，都是自己得有得之言。說一箇「溫故」，說一箇「時習」，可見不溫、不習，便無處得說與「知新」。

京江張先生曾有對句云：「天下有讀不盡書、總非學問，心頭無打不過事、便是聖賢。」因戲謂曰：「若作『天下無讀不盡書、總非學問，心頭有打不過事、便近聖賢』，何如？」先生領之。清植。

讀書要有記性，記性難強。某謂要練記性，須用精熟一部書之法：不拘大書小

書，能將這部爛熟，字字解得道理透明，諸家說俱能辨其是非高下，此一部便是根，可以觸悟他書。如領兵十萬，一樣看待，便不得一兵之力；如交朋友，全無親疎厚薄，便不得一友之助。領兵必有幾百親丁死士，交友必有一二意氣肝膽，便此外皆可得用。何也？我所親者又有所親，因類相感，無不通徹。只是這部書却要實是丹頭，方可通得去，倘熟一部沒要緊的書，便沒用。如領兵却親待一夥極作姦犯科的兵，交友却結交一班無賴的友，如何聯屬得來？

若是要有所得，精熟一部經書，儘可用之不盡。若要醞釀深厚，畢竟是多讀多通方得。「沈浸醞郁」四字最妙。

讀書不透，多亦無益，然亦未有不多而能透者。

人無所得，雖讀得《三通》，高談博辨，

証佐紛羅，其歸如搗冰然：初非不盈把，漸搗漸消，至於無有。所以讀書以實得為主。學問之道，最怕那地方派斷。如李中孚幼為孝子，長為高士，半世讀書，所著論多未諦當，以關中派斷故也。所以孟子見得透，甚重見知。

讀書要搜根，搜得根便不會忘。將那一部書分類纂過，又隨章劄記，復全部串解，得其主意，便記得。某向看三角法，過而輒忘，<sup>①</sup>後得其一線穿下之根，便再不忘。某於《河圖》《洛書》，搜得其根，放下空空洞洞，一提起，千頭萬緒，無不了然。孔明當日獨觀大意，今人解作草略便不是。大意者，即精英根源也。杜工部讀書難字過，便不屑記難字如揚子雲，乃是要採其精英。

①「而」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

某少時好看難書，如樂書、曆書之類。

即看《易》亦是將圖畫來畫去，求其變化巧合處。於《太極圖》，不看其上下三空圈，却揀那有黑有白相交相系處，東扯西牽，配搭得來，便得意，覺得朱子注無甚意味。及入館，幸遇德子諤、徐善長兩先生。辛未後，又得張長史、楊賓實他們往復疑問，俱是從道理根源上尋求，因此想出見頭來。再去

看朱子書，方有滋味、有精采。

某年十八手纂《性理》一部，十九手纂《四書》一部，二十手纂《易經》一部。凡某家某家如何說，皆一一能記，至今以為根基。不然，雖閒時熟思，從何思起？

某先年只喜看有道理的書，近年方不擇書。看詩便覺詩裏有許多理，看史便覺史裏有許多理，如此方好讀書，而惜乎已老矣。朱子自廿來歲便是如此，所以無量

精進。

「讀書千遍，其意自見。」某初讀《參同契》，了無人處，用此法試之，熟後遂見得其中自有條理。初讀《大司樂》亦然，用此法，又有人處，乃知此言果丹訣也。人做大司成，只糾合有志讀經者，且不要管他別樣，只教他將一部經，一面讀一面想，用功到千遍，再問他所得便好。

有言不好讀經而好史者。曰：「此不過是心粗，不耐細看道理。其看史，亦只於沒要緊處看取耳。到後來粗浮無比，安能區別是非，措之於用？」

學問須是熟。梅定九於曆算，四十年工夫尚不能熟。讀書不熟，終不得力。魏伯陽所謂「千過萬遍」也。

讀書著不得一點為人的心，著此便斷根。雖孜孜窮年，無益也。

梅定九筆算，乾淨有條理，信成耑家之學。可見學無內外。終日談身心性命，意却要人知我，不妨是爲人。曆算詞章之屬，務欲心通，有以自樂，不妨是爲己。總在心中發念處分別。某十七八歲時，於《正蒙》《觀物》，有幾處不明白，到省試時，坐肩輿中，崎嶇登頓，一思輒竟日。子弟生性廓落不妨，但當有耑心之處便好。大凡一技之精，皆未有全爲爲人起見者。

讀書要見得自己有新意，高出前人處，却不可執定此意，以爲至當不易。亦有此意初見甚確，久之覺得前人老老實實的一句，已似有此意，到得後來，確乎見得他那一句渾厚無弊，包得我的意思足，却不可易，便到是處。

讀書人且要如和尚家先記得六根十八戒、<sup>①</sup>要緊的幾箇公案。四書、五經中條款

數說不出，<sup>②</sup>却說我留心根本，此不過空疎之別名耳。只是地名、人名，瑣瑣碎碎，記得許多，却不必。即如孟子，五箇人倒忘了三箇，都不妨。若如《大學》中八條目、《中庸》中九經，忘了一件，如何是箇學者！

後代書更多，讀不盡，事更多，亦知不盡。莫若就我所能爲所能知者，求箇著實。據所見者寫出來，再看所寫者，可能如意中所見否？若不差，便存著，不必定想傳世。如此甚簡易，近於爲己。

朱子曾說有著碁高手人，向國手從學，國手經年不教一語，只令看他與人著。其人問故，國手曰：「但是高著，你都曉得，令你看著者，要你知道低著耳。」此語最妙。

① 「得」，原作「款」，今據四庫本、全書本改。

② 「款」，原作「得」，今據全書本改。



他那規矩準繩，平平無奇處，正是妙處，困倒英雄。所謂低者，正是高之根。

讀書只贊其文字好何益？須將作者之意發明出來，及考訂其本之同異，文義之是否，字字不放過，方算得看過這部書。

今耑門之學甚少，古來官制、田賦、冠服、地里之類，皆無精詳可據之書。<sup>①</sup>此等必實實考究得源源本本，確有條貫方好。不然，隨便著作，有何關係？如淞中萬氏禮學，極有佳處，但多是自己做主意。所引經史，只據來証吾此說，不管對面反面尚有別義。如問官事，要偏在原告，便只取原告干証，不管被告干証；要偏在被告，便只取被告干証，不管原告干証，如此豈能歸於至是！

讀古人書詩，不將全部五七遍過，遽欲選他的，大都是強作解事。讀到五七遍，略

能上口，辭意俱已明白，方纔見得他出。即如見一朋友，不是談到五七次，如何知其爲人。

朱子譏永嘉學問，說王道，不說孔子，只說文中子；說霸道，不說管仲，只說王猛。其實不尋到源頭，連這半截亦不識得盡。即講周、程、張、朱，不尋到孔孟，亦不能盡周、程、張、朱。既不見其疎漏處，定亦不知其精到處。

古法之壞，不壞於無知者，而壞於一知半解者。十分中曉得九分，那一分不解，不肯闕疑，定臆造以求合，承訛襲謬，久且不知其非，而古法之真益晦。聖人云「多聞闕疑」，萬古讀書人不可易此。

程子傳聖學，功甚大，但往往以絕學爲

<sup>①</sup>「書」，原作「一」，今據全書本改。

言，却起後來菲薄前賢、自我作古一輩人流弊。夫子自云「信而好古」、「好古敏求」。子貢答公孫朝，何難說不由師傳，默契道體，却說「文武之道，未墜於地，在人」。尤妙在說賢不賢、識大識小，「莫不有文武之道，夫子焉不學，而亦何常師之有？」立言多少穩實！與夫子平日所言一般。大抵風俗人心之壞，皆起於讀聖賢書不信聖賢。某幼時曾聞耆老云：「孔子之書，不過是立教如此，非是要人認以為實。」豈不是癡人說夢！明末人都是此見，風氣雖嘉靖以後方壞，却是從陽明開此一派。

明代人讀書不細，大害事。王陽明為王守溪作傳，最表章他的《性說》。《性說》中引孔子語，云：「心之神明謂之性。」以為「吾止」以孔子為斷，不知原文乃「謂之聖」，非「謂之性」也。記不確，又不去查，落筆便

成笑話。明道因濂溪教他尋孔、顏樂處，晚年欲作《樂書》，朱子曾笑云：「不知樂如何作書？」謂樂在心，作不得書耳。《性理》中載此語，恐人讀作「禮樂」之「樂」，乃於「樂」字下，旁注「洛」字。書生不看小注，於《問樂策》，往往答云：「明道常欲作書。」是讀為「禮樂」之「樂」矣。常州錢啟莘，又錯以旁注「洛」字為正文，因費許多心力，著一部《洛書》，皆畫作龜文，繫之以詞，以竟明道未竟之志，豈非說夢！此殊有關係，非止文義少差而已。

明人讀書不及唐宋人，汝楫問曰：「病在何處？」曰：「前半截以為程朱果高於漢、唐，遂不讀漢、唐人書，又不能讀透宋人書。後半截知讀漢、唐書，却只獵取一點詞采，為文字之用，與義理不相干。」

許魯齋云：「學問到有朱子，已經都說

明，只力行就是了。」此語似是而非。恰像人已無不明白，只欠得力行，其實不能明白者儘多。乍見似顯淺，人人與知，却中間難理會處無限。只當云熟講深思而力行之，方無弊。且如堯舜以來之道，至文武已無不明備，周公又仰而思之，夜以繼日，何爲也？《易經》文、周闡發已明，孔子又「韋編三絕」，何爲也？說是前人說明，亦要我在身心上實實體會親切方好。近人不是想翻程朱之案，便謂程朱發明已盡，不必措意，都不是。申公曰：「爲政不在多言，顧力行何如。」語雖結實，亦未詳盡，不講明如何行得？夫子拈一「信而好古」爲宗，就中又開出許多方法，如所謂「闕疑」、「闕殆」、「擇善而從」，不是見古不論是非，一概深信不疑也。

人於書有一見便曉者，天下之棄材也。

須是積累而進，溫故知新，方能牢固。問：「這樣人若肯加功，豈不更勝？」曰：「便是他不肯加功。如富貴家兒，生來便有得用，他看錢物，天然不愛惜。惟辛勤成家，便一草一木，愛之護之。讀書從勤苦中得些滋味，自然不肯放下。往往見人家子弟，一見便曉者，多無成就。有人自訟其過，生平所讀書，不甚愛惜，此是大病。又有人自訟其過，生平好讀新書，不喜讀舊書，亦是大病。」

人略略知道有所不爲，便出衆。若再講求學問，有些淵源，便不可測，必有成就。

某嘗以《曆論》質於猗氏衛先生，猗氏以示顧寧人，寧人曰：「曆之是否，吾不能知。論文字，則元人之文也。」某曰：「以先生之博學，何謂不能知曆？」寧人曰：「吾於經史，雖略能記誦，其實都是零碎工夫。至律曆禮樂之類，整片稽攷，便不耐心，此

是大病，今悔之而已老矣。」梅定九了然於心，了然於手，却不能了然於口，寧人則善談論，其自訟處，實讀書要訣也。

出門之功甚大，閉戶用功，何嘗不好，到底出門聞見廣。使某不見顧寧人、梅定九，如何得知音韻、曆算之詳？佛門中遍參歷扣，最是妙義。豈必高明人，就是尋常人，亦有一知半解。

凡瓜菓時候未到，縱將他煮爛，他終是生。人只知春生、夏長、秋收之爲功，不知成物却全在冬。五穀至秋已成矣，若當下便將來下地作種，終是不好，畢竟收過冬，生意纔足。人見其已入倉困，以爲既死，不知他生意在內，自己收縮堅固，以完其性。可知貞下起元之理，一絲不錯。凡學問工夫，火候未到時，勉強爲之，終是欠缺。

讀書已是見得如此，却須放在那裏，久

之寫出方好。不但錯處須候其開悟，即是處亦須候其爛熟，爛熟後，向人解說，聽者不待吾言之畢而已自領悟。到此時候，一筆寫出，自然枝葉渣滓盡去，不消多著言語，而義旨朗然矣。此境非可強致，程子自言十七八歲時見得如是，至今仍見得如是，却意味自別，正是此意。

學聚、問辨下，著一句「寬以居之」，大妙。如用武火將物煮熟，却要用慢火煨，滋味纔入，方得他爛。○以上致知。

人總以言行爲要。凡一生之吉凶禍福，功業之大小成敗，皆於是定之。行者，人之「禮」也；言者，人之「樂」也。

人取益改過，自視宜小，容人納諫，自視宜大。「以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛」，何其小也！「犯而不校」，何其大也！不學人往往與之相反。

人須是立心寬大，若褊急，縱使耿介特立，亦是自了漢，不能成大人物。要有陶鎔人一團熱氣，方是聖賢的派。

做官人不要貪逸樂，人乃得逸樂。武侯澹泊明志，食少事繁，把身子都拋開了做。佛家以大地黃金布施，不爲希罕，須將身子布施，方是大布施，即是此意。他又推而上之，至虛空無我，不有其心，更是大布施。吾儒却不然，到了不私其身，鞠躬盡瘁，自然連上一層都有了。

人心一味熱不得，一味冷亦不得。如關切人便爲之營私，大不是。去了此病，却又一點不照顧人，連分人以財、教人以善都沒有。須要乾乾淨淨，却又滿腔子都是仁厚相愛之意方好。

風氣淳厚便太平。聰明才智多是天生的，至厚道可以學得，大家都學厚道，便成

風氣。有人問程子，古人對姑叱狗，炊藜羹不熟便至出妻，何過耶？曰：「古人厚道，不可淺測，寧自己落些不是，必有宜出而不忍顯言者。所謂出妻令其可嫁，絕友令其可交。」此段說得甚好。東漢人多近古，便是勉爲厚道耳。

問：「《小學》以恩怨分明，爲非有德者之言。怨不必分明，恩上分明何害？」曰：「病在『分明』二字上。如人有恩於我，分數到那裏，我報他亦止到那裏，便是無情。如我有恩於人，亦論分數責報，豈不大差？且使其人有恩於我，而其人却非好人，我明說報他，倘我有權勢，他竟倚以作威虐，將若之何？只是遇他的事，於理不甚違碍，有可周全處，周全之，便是了，不必使他知。」

世間事變幻多端，吾輩遇之，却要反觀自己。自己身心上有此，此事便是有根



的；自己身心上無此，此事便是無根的。無根便可視之如無有矣。機心最不可用。他來害我，我又生法去害他，便兵連禍結而不可解。即消化了不存在胸中，猶非第一義。須是反到自己身上，追尋出我必有所以致之之處，求所以善處之方，纔爲有益。

人當大驚懼時，切不可就處置事，此時非本心之正。若以事機不可緩，因旁言亂聽急忙應之，十件十錯。某自經鄭寇耿逆之變，身嘗試之。當鄭寇狻猊時，欲招某出，某不應，遂致怒，聲言欲禍予家。彼時若一言稍靡，便貽名節之羞；若過抗，便可殃及父母。某只不動聲色。至數日後，有王友者問某作何計，某曰：「僕不過一窮百姓，彼若欲得而甘心者，遣一役來，牽之而去，即與見面矣。」友曰：「招之不見，牽之而見，可乎？」某曰：「招之無可見之理，牽

之便有可見之義。何也？招之而見，不爲殿下臣，必爲座上客；牽之而見，則爲簿下囚矣。」友曰：「見面奈何？」某曰：「若能以禮待，則從容告以實情，僕非明之臣子，而實我朝之詞臣也。倘爲不才，便不足用，如以爲賢，未有賢而失節者。彼於明家失節之人，皆殺之、流之，則僕之不宜爲用明矣。如慮僕有別圖生變者，請侍老父老母，携妻子，傍城而居，教童蒙度日可已。若彼赫然而怒，發淡水洋，亦命也。」王友爲之稱善。其後竟得瓦全。倘倉卒應之，則心氣驚惶，思慮未能周到。剛柔緩急之間，皆足以憤事致禍矣。

當年某家貧賤時，被光棍衙役設計陷害，至辱及父母。及後寇亂，某起鄉兵，保護鄉里，迎請大師。當時地方大吏皆仰重，生殺可以自由。有勸某因事報復者，某皆

不應。此輩若積惡不悛，自有天道，不必參以人爲。團結鄉兵，是爲鄉里、爲朝廷，藉此遂攬入一分報復私忿的意思，便覺羞不可當。

當年有友謂某曰：「亂後長許多見識。」某扣之，曰：「平時極相厚者，皆掉臂不顧，疎慢不堪，此世果是佛家所云魑魅世界。看破虛幻，無復有情。」某應之曰：「果爾，則是我於斯世，先爲疎慢以待人矣。豈是處世中正之道？惟當思吾平日所以感之者，恐未必誠，未必合理。苟誠而合理，則彼自負恩，亦不足校。凡極不得意時，吾心中必有事焉，則有所以處之。如人久在亮處行，忽入暗處，一物不見，彼時狂躁無益，惟合目靜坐，再一開眼，則虛室生白，不須願外。」

告狀者雖無直辭，然被訟者追尋受訟

之由，畢竟有一點不是處，故自反是切實受用。若他人不是，與我何干？於禽獸又何難焉？

人貧窮時，有求志一段自己的快樂；貴盛時，却有臨深履薄一層自己的受用。無此，便人生亦沒意味。且如此方可不窮，若是窮了，便不是《易》。

當事只要作退一步想，便自安詳審慎。如一味誇詡將去，必敗之道。鍾旺。

飛鳥遺之音，不宜上宜下，急喚其回頭。事每要回頭看。鍾旺。

聖賢只論當下，任千駟萬鍾，總不易吾此一刻一念之安。不與人論人非、論鬼責，這便是到頂要義。過去未來，皆所不計。

事到當頭時，惟有義所當爲者便爲之，不要思前算後。某當海氛擾攘之際，事勢甚危，想來別無巧法，只有義所當爲、力所

能爲，進前做將去，幸得免難。鍾旺。

銳峰僧云「截斷做」，最是。如今我們行一件事，說一句話，且求這件事、這句話有當於理，莫管後來時勢之有無翻覆。無論料不到，即料得到亦無益。未有拋了當下的道理，却去預管後來者。

以氣加人，不惟累德，亦必害事。鍾旺。

委蛇遷就，固非君子之道，然苟徒恃義理之正，一任激烈做去，以致債事，甚且貽患無窮，祇是爲血氣所驅耳。推其極，亦是一己之私，非出於天下之公也。鍾旺。

凡奸邪成黨時，切勿過激。彼既成黨，釁將自作，急之彼反合勢，緩之則自相攻擊必矣。乘其敝而去之，則事半而功倍。看史鑑中處此者，或得或失，無非天意。

人於既往事，便如根本；將來事，便如枝葉。如當下富貴，便忘却窮時情狀，只覺

得應該享用，便是忘本，枝葉必不茂盛，將來享用亦必有限。然不忘又有分別。不忘而知止、知足，是也。若怕將來再窮，便貪財厚蓄，以爲備豫之計，便爲大錯。

人能公其利，便自受其利。如山之出雲，本以爲雨，及雨下，出雲之山亦被其澤，此自然之理勢。若施一小利，即懷望報之心，一著計較，便索然沒趣。

人能勉強便好。六家叔少時，聞人家有不祥事便有喜色。某規之曰：「叔父何爲倖人之災，樂人之禍？」叔父頷之。自後便強爲咨嗟，或作愁苦酸悽不可忍耐之狀。其始未必即出於實心，到後來便習而成性。他如今福祿壽考，甲於一族。若那意不變，便非享福之相。又人有一長，刻刻要施展，亦是大病。如喫得一物，却不消化，存在肚裏，豈不爲害？所以顏子「有若無、實若

虛」，謂之亞聖。

客有云：「學者以治生爲急，父母日受饑寒，却杜門不出，而曰『我以立品』。此邀名之事，殊濶於情實。」先生曰：「此乃佞以自文其說，事通賄之失而便其私者。此等須論道理。若合道理的經營奉養，則即此便是立品的切要事，不是兩件。若非道非分，則無營求之理。父母雖不免凍餓，有招之行竊者，從之可乎？」

夢中遇極凶險事，只心不動，便不能爲怪，推之日間亦當如此。凡變故猝乘，只心不動，當不能爲害。問：「心不動，自當有箇道理出。」曰：「固是。且不必說到此，只以神之應感論之，亦自不爽。」又曰：「此須是涵養得到，不然，亦當忍教不動。」

天下做得事來者，多是不要做的人，急躁便易敗。

張子房於高祖之欲廢惠帝，武侯於先主之東征，都暫且由他。蓋事到無可柰何時，只得放寬以俟其機。不知天意如何，且聽天處分。若是天要如是，人有何本事？不然，必有轉機，乘其機而用之，可也。古人當此，是窮了只得用此法。某當年值耿、鄭之亂，曾用此，頗有濟。耿逆初平時，諸當道行事，殊失民心，某憂甚，知且再亂。或勸某進書，言於親王，某念彼時雖進一書，如以小石投大海，何用？姑且由他，如天意有在，或反生出好機括來。未幾，白頭賊聚夥萬數，劉國軒攻圍漳、泉，親王歸路已斷，於是督撫提鎮，一齊束手。某乃團聚鄉兵，使三舍弟引巡撫吳興祚兵，吳表弟引將軍拉哈達兵，自山並進，遂解泉州之圍。於時親王以下，皆視某爲干城，而姚熙之得某一字，立刻施行，凡諸苛酷弊事，以次銷

革。王荊公詩：「漢業存亡俯仰中，留侯當此每從容。」最妙。不知當日宋業未嘗存亡俯仰，荊公何以那樣不從容。

人必靠定道理不走作，至風波來，方可言命。只是賢路崎嶇時，須委婉些方是。

立朝柄政者，苟非大賢，與之交好比附，未有不爲所累。故仕宦以孤立爲安身，的是名言。

人只當存至誠心。禍患之來，如何可定？天便來替你解救。是誰力量敵得過天？方正學論此一段甚好。

受暮夜金更不好，却之亦是常事。何故楊關西便傳爲美談？可見東漢雖風尚名節，而受暮夜金者尚多。立品不真，自古而然。

奸惡黷貨之人，竟似他終無死日，不知這罪過是要帶去的。人生須是刻刻辦著死

時不罣碍。如做官的人刻刻恐怕有賍款，日日造一交盤冊子，打算去官時落得乾淨走路纔好。

朱子云：「自古未嘗有被人殺死的聖人。」以聖人都是一團好生意故也。賢者則有嚴氣正性，嫉惡如讐者矣，此便有殺機。佛家云：「羅漢見惡人，生嗔惡；菩薩見惡人，生憫度。羅漢與菩薩，只差這線路。」即是此意。

狀貌雄偉人，須要現出善象，無意中流露一點仁愛渾厚意思，便有福，所謂心象也。若一味剛強快利，便多沒沒而死。某閱人，如此者甚多。

聖人不廢肉食。禽獸食草木，人又食禽獸，以其尊於萬物而備有萬物之精英故也。若禽獸食人，則爲變異矣。只是不可貪饕，須存遠庖厨之心。



父兄教子弟以權術，莫要說實話，畢竟即先在父兄身上學起。

子弟懷利以相接，是無所不爲之根，而其端在於詐。

有痛詆人惡者，先生曰：「子親見其事耶？」曰：「得之傳聞。」曰：「就使親見其事，立言固自有體。夫子惡稱人之惡，子貢惡訐以爲直，正爲此耳，況傳聞乎？」鍾旺。

人有不是處，雖子弟僮僕，且莫罵破他。某督學時，屬僚有無禮者，某並未當面質責，及他知悔來謝，某則慰而勵之，他便相安了。賓賓督學時，教諸生極其至誠懇切，只是當面罵他不通，他便難堪。某當時只與他透講書理，他這一邊明白，那一邊不是處自然知道，何須罵破？所以「隱惡」二字最妙，不但是要存心長厚，亦是留他改過之路，好使人自新。

陽明云：「人有過，不可又加功去文飾其過。」如一句話說錯，已是錯了，又添一句去塗飾，是兩句錯了，恐塗飾不工，又添一句去彌縫，是三句錯了。何若改向好處？十句話有後來九句是，那一句不是，人亦諒之矣。何必展轉回護，徒然增其破敗？最爲高明。

「不誠無物」，此理最奇。人說話纔著些假，不但當時人不信，即千百世後，人一見便知之，如諸牘書之類是也。可見此理無形影、無聲色，充塞遍滿，斯須不可離。之銳。

古之聖賢都亦隨時。孔子於弟子皆呼名，《孟子》七篇便無對面呼名者。程子當面稱賢，背面呼名，至朱子背面亦稱字。○以上言行。

榕村語錄卷之二十四終

## 榕村語錄卷之二十五

### 性 命

汝楫問：「胸前心之舍，天心亦必有舍？」曰：「與人一般。人醒時其神在心，睡時其神在腎。天之心，上在北極，下在地心。」又問：「春、夏，陽也，心在上；秋、冬，陰也，心在下。與人醒時、睡時相配如何？」曰：「春夏氣發於上，秋冬斂陽地中，推說皆通。其實何處非心？人遍身皆心，一毛一髮皆心也。天亦是如此。」

賦性，譬如誥勅開載職事；福善禍淫，譬如考職黜陟。此首尾兩頭皆是正命，中

謂許多稟受，則皆所謂氣數之命。自記。

「命」字最上一層是「天命之謂性」，純以理言；中一層，是陰陽五行，便自不同，是以氣言；後一層，却以人自感召為主，又以理言。合而言之，總是一理。中間氣數之不同，孟子說得妙：「君子不謂命也。」如朝廷命官，予之勅書，令盡職守，是君之正命。後來三考黜陟，亦是吾君正命。至中閱僚友齟齬異同，到底算不得君之正命。

以君命譬天命，最明切易曉。給這勅書是命，領這勅書是性。「繼之者善」，在方給之初；「成之者性」，在既領之後。鍾旺。

聖賢說義理，即兼利害。朱子深譏《左傳》「好夾著利害說」。其實降衷之命，與吉凶禍福之命，一也，二之則不是。所以「見乎蓍龜，動乎四體」，「惠迪吉，從逆凶」，「福善禍淫」，無不兼說。

問：「人常有未生時，先見朕兆，如曹操未生，便知梁沛之間有真人出之類。此何理也？」曰：「天地生人，如人做事一般，其有關係者尤所著意，未做那事，先動那念，便有象了。」問：「有至微之人，不過富貴幾年，未生之前，亦先見朕兆，難道亦是天地著意所生之人？」曰：「此等人是他後來自家墜落了，想天地初生他，其意不止如是。所以《詩》《書》言命，只言後天之命。『立命』二字最妙。命可以自我立的，作善降祥，作不善降殃。『惠迪吉，從逆凶』，『道善則得之，不善則失之』，『宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之』，都是說此等命。天生成有一定的命，到得後來變化，其理又進一層，連天亦不知其然。果有天初生人，本來是極好的，後來自家鑿喪，至減其算，削其籍。有生來命本平常，因自家積

德累仁，至於增其福壽，名升帝庭。」問：「天地至神，如何後來變化，天亦不知？」曰：「心是人所自有的，人尚不能捉定自己的心，天如何能知？所以佛家說『轉輪王』是心，那機一轉，大地山河都隨他轉。」

天地以生物爲心，而其聚精會神又在人，所以《太極圖》上面的，都是爲下面兩圈而設。不知天地，但觀人。人一生經營勞碌，只是要兒孫好。問：「人是有知的，固如此；至草木無知，其生枝、生榦、生葉、生華，歸結只是結子，天地之心全見矣。」曰：「然。草木之生，色香臭味，有絕奇者，禽獸蟲魚中，羽毛鱗甲亦有絕奇者；人乃裸蟲之長，毫無文彩，而天地之全理寄焉。如果實穀種一般，其榦、枝、葉、華皆好看，結成子便一些文彩沒有，其好處都包在內。」問：「實必有殼包住，衣錦尚絅，亦是如此。」

可見爲己之學，即是天道。」曰：「孔子教門便是收歸到裏面來，這箇生發無窮。堯、舜、禹、湯、文、武之澤，都不如孔子，其子孫之福祿，亦與天地終極，爲是故也。佛氏『圓滿』二字最妙，圓始滿，滿始圓。草木之實，其圓滿者，乃生氣之所歸也。種先圓，勾萌甲折便不圓，到得結實又圓。」問：「如喜怒哀樂未發是圓的，發便不圓，到得和仍是圓。」曰：「然。」

「人爲天地之心」，果然。人多錯會，某亦讀之累年始解。謂人爲天地之心，反一語便可謂天地爲人之皮殼，故愚誕之輩，至有疑天地爲無知者，即從此起也。人爲天地之心，乃謂天地之精神命脉皆在人耳。禽獸草木，皆得天地之性而不能全，惟人得之最全，故曰「天地之性，人爲貴」。貴者，貴於他物也。猶之父母生子，父母之精神

命脉皆在兒子，非謂父母爲兒子之皮殼也。就如一身之中，說人之神氣爲天，體魄爲地，知識爲人，便不是。只好說魂之靈屬天，魄之靈屬地。周子、張子便說得不錯。周子以人之應萬事，配天地之生萬物，極是。張子說「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉乃混然中處」，又極是。

王陽明說萬物一體處，言：「見赤子入井，惻然救之，是赤子一體也；見禽獸被傷，欲活之，是禽獸一體也；見草木摧折，欲護之，是草木一體也；見磚瓦傾欹，欲全之，是磚瓦一體也。又翻轉來說。瓦石，所愛也，使有草木萌蘖屈抑其下，則不惜擲瓦石而出之，覺心安而理得也。草木，所愛也，使畜牧無資，則不惜芟草木而用之，又覺心安而理得也。禽獸，所愛也，值賓祭則殺而饗之，又覺心安而理得也。至人，尤所

愛也，一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，有路人與吾之父兄並在前，舍路人而活父兄，又覺心安而理得也。此皆非安排而後有者。」論皆極精。某復因其說而推之，瓦石無害於人，即觸之不過傷肌而已。草木則有腐腸爛胃，毒人至死者。草木生於肥土而不驕，生於瘠土而不求，雖有毒草，人不食之，不能爲災也。禽獸得食則爭，其尤悍鷙者，搏噬踉蹌，無所不至矣。禽獸一飽而止，過而輒忘，人則蠅頭之利，不肯相讓，盈千累萬，不自知止，百年將盡，竟不休，睚眦之怨，沒身不解，以致相讐相殺，興戈起戎，害遍生民，辜及朽骨，視草木禽獸之惡千萬倍矣。似乎荀子之言不爲過。不知天以全副本領予人，原千萬倍於物，所以以不善用之，其機智才力，亦千萬倍於物。且如瓦石止是供人之用，至草木則能滋益

天和，培助元氣，瓦石不能也。禽獸中如雞犬之鳴吠，牛馬之致遠，其尤靈者，如蜂蟻、鴻雁之類，草木不及也。至於人，自身而家而國而天下，實能修齊治平，則財成輔相，上下咸若，直至參贊位育，彌綸天地，雖天亦不能限量他，草木禽獸能之乎？

草木本在下，末在上，禽獸橫生。惟人，頭向上，如天之圓，足在下，如地之方，清氣升上，濁氣降下，與天地同。看來有天地不久便有人。邵康節謂「天地空閒許多年始生人物」，未必然，唐、虞去洪荒亦未必太遠。

指節可以觀天，掌文可以察地。大抵天地之數，至五而全，《河圖》《洛書》皆以五居中。人手足五指，得天地全數。然大拇指與四指不同，止兩節，又虛而不用。數十支，不用拇指。中指長，應夏；小指短，



應冬；食指、無名指一般，應春、秋。後掌高處，應山起西北；注水於中窪處，必定從食指邊洩去，應澤注東南。至右手方位已變，而西北東南不異。故曰：「天地之性，人爲貴。」禽獸便不如此。

天地生氣無處不到。石蟹在海能走，石燕在洞能飛，出則爲石，此石中所生之禽獸也。汙潦之水，蛆蠓生焉；糞壤之內，蛻蚋化焉。生其中，食其中，便肖其形，便同其性。牛馬草食、穀食，虎狼肉食，不能相兼也。人無不宜，是稟天地之氣全也。氣全者以其理全也。虎狼之父子，蜂蟻之君臣，何嘗不倍篤於人，而他則不知。○以上論命。

性之不明也，虛齋、整菴欲於氣之曲折處見性，姚江以昭昭靈靈言之，皆難以口舌爭。須知氣不過運動，神不過知覺，而所發

之理乃性也。如見孺子入井而惻隱，能惻隱者，氣也，知惻隱者，神也。而惻惻然發於不自覺，動於不得不然，此處非氣非神，乃情之正而性之真也。程子稱形而上、下爲截斷分明，朱子言「太極陰陽當離合觀」，可謂精切。光坡。

「性」字自孔孟後惟董江都「明於天性」、「知自貴於物」數句說得好。自後汨於佛、老，都是以「氣質」爲「性」，以「心之靈明」爲「性」，至韓文公既以仁義禮智信爲性，却又疑孟子性善之說，難道有不好的仁義禮智信麼？直到程朱出來，把「性」字說一箇透。程朱後又糊塗了，伊川說「性即理也」，蔡虛齋、羅整菴輩著實參想，以爲天地之氣，若偏於陰，偏於陽，便不是「理」；陰了又陽，陽了又陰，陰陽得中，便是「理」。已經說得近傍，却還隔一層。爲甚麼陰了

又陽，陽了又陰？這是天地不能自己，萬古不易，極純極粹至好的一箇「性」，連天地亦不知其所以然，只是不如此便過不得，此生理也。生理却在心裏，所以程子說「心如穀種」。因爲性如此，所以動而陽，陽是好的；靜而陰，陰亦是好的。春夏之生長，固是生物；秋冬之肅殺，亦是生物。人得之以爲性，亦是如此。萬古剪不斷，連人亦不知其何故，只是如此便安，不如此便不安。聖人愛人，固是生人，殺人，亦是生人。此處看得明白，憑你橫說豎說，道理都不錯。知道這道理，天地間那一箇物類，那一件事，是不與我相關涉的？知道這箇，却說他是「氣質」不得，說他是「心之靈明」不得。

善固本之性，惡亦必尋其根。朱子謂「陽主生，陰主殺」，「主」字覺得太重，如形體，陰也，心思，陽也，豈有形體主於爲惡之

理？然惡却從形體而生。故人以心思爲主，而貫徹形體，則形體亦善；以形體爲主，而役使天君，則心思亦惡。善出於心，惡亦出於心。如君命官，盡忠效職，乃君命也；枉法行私，非君命也。然盡忠效職，固憑君命以行事；即枉法行私，何嘗不假君命以作威？畢竟盡忠效職者，君命之本然；枉法行私，非君命之本然也。如此看，「惡」字有根，而亦不礙於本性之善矣。

知好善惡惡之爲性，原不錯，但要知何以能知好善與惡惡。必我有善，而彼之善與我之善合，故好之；彼之惡與我之善不合，故惡之。其所以合不合者，非我有極善之性，何以能然？程子以穀種喻性，便是，穀種裏面是有的。釋氏以鏡喻性，便非，明鏡裏面是無的。穀種是熱的，明鏡是冷的。以善言性，便盡天下人物，皆視爲一體，痛

癢相關，公其所有而已不勞，一團和樂之象。以知覺言性，便以己爲明，視人爲暗，自智而愚人，尊己而卑人，私其所有而欲分以度人，必有隔閡之象。所以性善之說明，便見得天下之人皆有性善。「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，養之教之，歡欣和厚。佛教以衆生迷妄，思欲度脫，不知上老老，他便知孝，上長長，他便知弟，何嘗迷妄？總之，聖賢仁愛是熱的，佛家慈悲是冷的。如告子之「不動心」是死的，孟子之「不動心」是活的。活的便是熱的，死的便是冷的。

至尊因說：「新製律管分寸與古合，以羊頭山黍實之，亦是一千二百，裝緊自然多幾顆，鬆些自然少幾顆，大概是一千二百。就如說性善，難道箇箇都是一樣？是大概人性都善，不甚相遠耳。」這一句說性善甚

精到。

問：「性只在心內否？」曰：「通身全是性，毛竅中都是性，但最中光亮發見處是心耳。」問：「光明只是心，不是性？」曰：「然。」問：「心如穀種，何處是性？」曰：「穀種生處尚不是性，所以生之、萬古不變者爲性。性本無形，如大麥萬古是大麥，小麥萬古是小麥，不是性如此，如何不會變？有性所以有許多物事，若沒有這箇不會變不肯住的，如何有這許多物事？所以云『性立天下之有』。」

人與天地本是一箇，其分界處只在一軀殼，而百凡雕斲隔離之患，皆從此生。聖人所以說「克己」，己私克去得盡，則踐形盡性，我便是天，即《中庸》所云「至聖」、「至誠」也。人物皆稟此理以生，吾渾身都是天理，而人物自化，又加之在己。有學問，處

物有法度，則存神過化而贊天地，夫何疑！

姚江以一段靈明者爲性，雖少近裏，然所見乃心而非性也。心便有別。但看聲色臭味，平時多少耽著，至遇疾病，便生厭惡，遇患難，便不復思想。惟孝弟忠信，則坎壈之中，轉見誠篤，至於生死利害，更生精采。故知人心、道心，確然兩箇。可見義理之性，不以形骸而生，自不與形骸俱斃；嗜慾之性，皆因形骸而有，自與形骸俱亡。此處認得確，發言行事，大段不出定盤星矣。

王陽明格竹子的性，乃格其葉何以三？心何以空？他木皆通直，他何以有節？不知此形器也，非性也。雖細說亦各有緣故。如鱗屬木，水生木，故鱗如波紋；禽屬火，木生火，故羽如木葉，而食栖於樹；獸屬金，土生金，故毛似草而深藏於巖谷；介屬水，金生水，故殼似金石之堅；裸

蟲是人，屬土，故居於平地。分屬五行，却不是他的性。惟孔子說得盡：「繼之者善也，成之者性也。」天命本至善，人物承繼來無不善，及至成形便有不同。今欲求物之性，總離不了五倫，不特虎狼父子，蜂蟻君臣，雖鳩夫婦，即草木亦然：以類叢生，是其朋友也；有牝牡，是其夫婦也。移樹必是花開時，問其故，曰：「樹最護花，欲結子也，是其父子也。其不能全者，形器限之也，其不能斷者，同一性善也。天地與人共此一性，所以萬古不易，萬古不息。」

王守溪許多時文都看不出他的底裏，到做《性論》，便露出馬脚。蓋以金水喻性，全是佛家語也。性是熱的事物，不是冷的物事，是屬陽，不是屬陰。論人性，當以木火喻之。如草木之實，其中原具有根幹、枝葉、花實，及一得土氣，而根幹、枝葉、花實

都出其中。性便是如此。木火屬發生，金水屬收藏，如晝夜然，吾儒所說性，是白日事，佛家所說性，是夜間事。聖賢說「四德」便說「元」，說「五常」便說「仁」，「元」足以統「亨」「利」「貞」，「仁」足以統「禮」「義」「智」。佛家却不道「元」而道「貞」，不道「仁」而道「智」，都落空了。

人物皆有五性，其參合之中和者爲人，偏駁者爲物，至甚偏駁之後，則美者亦亡矣。人之中有賢不肖，理亦如是。自記。○以上論性。

「仁」「智」相連，「仁」收進來便是「智」，「智」發出去便是「仁」。「禮」「義」相連，「禮」是燦然有文，若不停當，如何謂之「禮」？而停當恰好處便是「義」。「信」流行於四者之內，而位次乃在「禮」「義」之中，極有理。「禮」都排在外面，若無實心以爲

之本，便是詐僞。惟有實心，故一歸於實事而合於「義」也。

五常，「仁」可以統「四德」，生意無不貫也；「信」可以統「四德」，誠心無不存也；「智」可以統「四德」，收住「四德」，又「貞」下起「元」也。

數中，一、三、五可以做主；五行，水、木、土可以作主；五氣，冬、春、中可以作主；五性，智、仁、信可以做主，禮義却做不得主。

「仁」爲四端之首，故《中庸》云：「肫肫其仁。」智能成始成終，故《中庸》始之以「聰明睿智」，而終之以「文理密察」。自記。

聖人不輕說死，惟到仁，曰：「殺身成仁。」信，曰：「自古有死。」雖死而生之理存。勇士不忘喪其元，終非其至者，但謂之勇士而已。



問：「程子屢駁『以愛爲仁』之說，『愛者仁之用』，而非即仁也。」曰：「朱子《仁說》已辨此。既曰『愛者仁之用』，獨不可反其說曰『仁者愛之體乎』？」問：「雞雛之說云何？」曰：「全在那一點嫩處。如嬰兒依戀父母，那一點真心，乃最初之心也。大舜做出多少事業，其根本却是大孝，終身慕父母，『五十而慕』。」

「覺」固不可以言「仁」，亦不可以言「智」。覺者，心也。仁智者，性也。在天地，「覺」譬則神，仁智是生物藏物之理。自記。

人心中只有一團生理，發出來便是愛，愛不可即謂之仁，然其理則仁也。爲甚麼又說公則仁？大概人不能全其仁者，只是爲私欲所蔽隔，克去己私，仁心自在。「公」字有工夫，「愛」字無工夫。公便愛心自然

流出，如一片土地，但不使瓦石壓占，自會生草。若強恕則在公與仁之先，惟不能仁，故用強恕耳。然無忠做恕不出，纔說恕，忠便在内。

智是兩箇，而暗藏在內的。夫婦是兩類，又躲在人不見處的。以此推之，北是幽暗之方，黑是幽暗之色，水外闔，冬閉藏，貞則收斂堅固。憂懼亦是隱隱在内盤算的。腎亦兩箇，藏而不露，無不如此。

機智是無用的，聖人未嘗不有在胸中，却不拏出來用，所以董子說：「陽居大夏，以生育長養爲事，陰居大冬，却積於空虛不用之處。」聖人用底只是仁禮，義智是藏在內的。義猶半用，智全不用，若拏出來用便害事。如人多端籠絡我，架詞作勢，我只以老實應之，他句句虛，我句句實，自然他通身伎倆都没用處。你若再以機變應之，益

發多出事來，必敗之道也。只是義智却是內裏必要有的，不是可以無的。

後世君子於「四德」中常用一「智」，些小利害，即便百般趨避。問：「所用恐亦非正經的智。」曰：「就是正經的智亦用不得。智本是藏在內的，不可以用。豈獨智，即義亦半用半不用。如事不當做，則不做便了，若張揚表暴，便有病。故用義便有東漢末流黨錮之禍，用智便流於詐偽姦巧之歸。三代以上，專用仁禮。」問：「『文理密察』，是用智否？」曰：「全在內。『寬裕溫柔』也是他，『齋莊中正』也是他，『發強剛毅』也是他，其本位却是『文理密察』。」又問：「『舉錯』是用智否？」曰：「說到『舉錯』，已交付與義矣。智所以成始成終，仁之惻隱，義之羞惡，禮之辭讓，只是一樣。獨是非有兩類，是處管仁禮，非處管羞惡。」○以上論五常。

性無所不在，情亦無所不在，心亦無所不在。求之五行之位，則性之全體屬水，心之光明屬火，情之萌芽屬木。

心者，性之郭廓。心如物之皮殼，性是皮殼中包裹的，故言心必合性言，方是本來的心。鍾旺。

萬物皆天，萬事皆心，心是易知，事是簡能。自記。

知識者人心，是非者道心。自記。

「心統性情」，形生神發後，便著如此說。若論自來，須先說性，而後及心。心亦性之所生也。及有此心則性具於中，感物而動，而情生焉。又曰：「『心亦性之所生。』此句甚險，然理却如此。有一團要發見的意思，便是生理。」

火在人爲心，在天爲日。日之所及而物生，心之所到而事始。

人通身皆心也，心所不能通處，便不是正理。若是理之所在，心無不通，豈止一身？凡天地日月星辰之可窺測，往古來今之可推求者，皆是心之所到。通天地古今，止是一心。汝楫問：「朱子云『心者，神明升降之舍』。妙甚。平時只說作心是神明之所栖止，不知『升降』二字是活動的。如眼鏡之照日光，不是定在一處，正側轉動間，光亦隨之而移。」曰：「然。」

汝楫問：「血肉之心即心乎？」曰：「此心之室。週身皆心也。」

當年與德子譔、徐善長所言皆錯。其時於一切天理人欲，都從動靜分看，便不是。陰與陽都是好的，如何說陽善陰惡？陽，氣也。陰，形也。氣非理也，然氣與理近，猶之心非性也，然心與性近。一切欲心都從形體上生來，如鼻欲聞好香，口要喫好

味之類。凡此非即惡也，中節仍是善，惟過則惡耳。虞廷說道心是從天理而發者，說人心是從形體而發者。饑渴之於飲食，是人心也；嘖蹴不受，則仍道心也。人心、道心，大體、小體，都從此分別，能中節，則人心與道心一矣。○以上論心。

性有仁、義、禮、智，發則為惻隱、羞惡、辭讓、是非。情亦然，愛、欲、惡、懼，其根也，發則為喜、怒、哀、樂。愛發為喜，欲發為樂，惡發為怒，懼發為哀。言七情者，除却「樂」字耳，以配元、亨、利、貞，春、夏、秋、冬，循環不已，無非是者。喜尚無弊，到得樂，便手舞足蹈，易至於過。樂與怒不相涉，何以樂必變怒？但看樂之時，心滿意足，氣易驕盈，覺得少不如意，便不快活。無論不當怒而怒，就是怒得有理，然忍著不怒何妨？試問此時設在患難中，亦有此盛

氣否？怒之後如何轉爲哀？凡怒過未有不悔者。如漢武窮兵黷武，天下困苦，晚年輪臺之詔，何其哀切？至哀便有好消息來，蓋隆冬閉塞時，春意已萌動矣。由喜至樂，由怒至哀，皆不妨，最是由樂至怒這一節不好。歸根復命，總在一「懼」字。「懼」貫始終便都好，一部《易》經，全以「懼」字爲用神，爲丹頭。以「懼」始，以「懼」終，而每爻皆有當爻之位的道理。懼，誠也。爻位，明也。以誠貫明，《易》道也。

情之發，有有次第的，有隨感而發的。有次第者，如元亨利貞；隨感而發者，如水火金木。所謂其發之也仁，其裁之也義，其行之也中，其處之也正，分明是有次第。然即其隨感而發者，惻隱是初動的，辭讓是著見的，羞惡是收轉的，是非是包藏的。雖因事迭見，而亦未嘗無次第也。自記。

惻隱、辭讓、羞惡、是非，與喜怒哀樂，皆情也。惻隱便是喜之正氣，辭讓便是樂之正氣，羞惡便是怒之正氣，是非便是憂之正氣。憂又有惻隱意，蓋北方原有一氣，人能憂則惻隱之心生矣。自記。

喜怒哀樂固以「懼」字爲丹頭，又想土寄旺於四時，喜怒哀樂，應有一「平」字象土。天道之變，以漸而至，春至夏，夏至秋，秋至冬，無今日大熱明日大寒之事。畢竟以漸而變，是平也。寅卯辰，辰爲土；巳午未，未爲土；申酉戌，戌爲土；亥子丑，丑爲土。土氣沖和，和平下來，漸漸而變。喜至樂，怒至哀，尚以類相從，其勢順。惟樂變怒，哀變喜，若太驟。故營陽王哀樂過人，其哭之慘戚，便哀感行路，方退，而歡笑如常，朱子謂是「不恒其德」。孔子「是日哭則不歌」，正是此意。當其樂，樂得平些，移時

怒，怒亦輕些，此理勢之必然。懼與平亦有分別，懼剛而平柔，懼清而平濁。懼屬智、屬水，平屬信、屬土。平是轉灣處，懼是起頭處。天不可說「懼」，「健」字便是「懼」。喜變樂，怒變哀，固須平，樂變怒，哀變喜，尤須平。四時如此，五行亦如此。金生水，水生火，可不用土，水生木，離土不得，火生土，土生金，必用土纔生出金來。汝楫說：「平即思也。《洪範》配土。」先生大以爲然。

虛齋《蒙引》中畫喜怒哀樂，中間著箇「思」字，甚好。總是收轉念頭，無處放心。便是聖人希天，都離不了此意。

喜怒哀樂，歸到仁義禮智，便無弊。以仁喜，以禮樂，以義怒，以智哀，有何弊病？喜怒哀樂，通乎仁義禮智，又通乎元亨利貞，便達天德。下驗之吉凶悔吝，人道無餘矣。問：「《中庸》自喜怒哀樂起，直到『位

育』，正是此意。」曰：「然。」

聖人之心，喜怒哀懼都有，但中節耳。如子畏於匡、莞爾而笑、無君皇皇、微服過宋之類。呂原明在太學，因胡安定見伊川《顏子好學論》，曰：「真儒出矣。」遂首先禮拜伊川。後來却學佛，一日馬行壞橋，墮水幾死，及起，却自咎曰：「墮橋便墮橋，何爲心動？」從此便在這上頭加工。這便異端，不是吾儒正道。問：「使孟子際此亦動心否？」曰：「不動便是告子矣。孟子死心塌地服孔子，就在『可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速』這幾箇『則』字，終身摹倣不能到。」

怒最易發而難制，只是理不明，若明白時，自然有節。天下事只要明白。貞下起元，先有智而後有仁，若是智不足，便仁也差了。



怒後即自己不悔，勢亦必歸到哀上來，此天地陰陽自然之理。倘用別的來接，接不上，果接之以喜樂，這就窮了，有死之道。

無憂患時作憂患想，亦可以忘怒。

問：「程子只說觀理之是非，倘理當怒者，自然該怒，何為又想憂患以平之？」曰：「先要忘了，纔會隨事觀理。謂之忘怒，是怒已平了，是土。怒之發也如火，於時自加一段收斂退藏之意，便是以水濟火。以水濟火，則怒忘矣。但看水一澄便有泥，火一撲滅便有灰，皆成土。」汝楫云：「『懲室』二字是訣。」曰：「又以明為主，看破他的機關，『懲室』亦易為力。」

天道元亨利貞，賦而為仁義禮智，發而為喜怒哀樂，著事為吉吝凶悔，成效為治盛亂衰，皆相配。喜樂怒哀發見於外，却是愛欲惡懼為之根。不愛何喜？不欲何樂？

不惡何怒？不懼何哀？哀即憂也。大概喜怒哀甚病，病全在樂怒上。樂便驕滿，驕滿易生怒。到得哀便有向好消息。「懼」字是回斡造化的金丹，喜樂怒時能懼，便不過，懼便是「禮儀三百，威儀三千」之根，懼便有和樂生。所以程子云：「肅則雍。」人君遇水旱兵荒則懼，然必無事時從心中發出大懼方好。凡人遇事，精神散亂，粗厲浮動，便不中用。惟懼，便思量處之道，至主意定，則不為他端所惑矣。終日欽欽，若對大敵，到得金鼓齊鳴，決幾兩陣，却意思安閒，如不欲戰。治亂都是天運，然亦不容無別。治由乎天而成乎人，亂由乎人而成乎天。天無不治之理，推其根，由乎天，而經綸締造以成之，則治矣。情欲利害，推其根，由乎人，人事壞，天感之而沴氣作，天札災厲至，則亂矣。懼者，致治保邦之要，聖

人諄切言之，道理要緊處原無多，聖人丹頭在此。佛爲「轉輪王」，以心轉乾坤也。懼即是轉輪法。凡看人，亦當以此爲訣，其人無故知所惕懼，或有所觸而警動非常，便是爲善之人、有道之器。

元亨利貞，配春夏秋冬、仁義禮智、喜怒哀樂、吉凶悔吝，前人原如此說。至配禮樂兵刑，而七情中又添出「樂」字爲八，是某方如此說。禮所以飾喜，樂所以飾樂。兵出於怒，所謂「一怒而安天下之民」。刑歸於哀，所謂「哀矜欽恤」。內有愛，外始有喜；內有欲，外始有樂；內有惡，外始有怒；內有懼，外始有哀。聖人說顏子好學，却說「不遷怒」。程子《定性書》亦云「忘怒」、「觀理」。蓋喜樂，治之象；怒哀，則亂之象。故聖賢於此兢兢。然根源却不在怒，而在樂變怒上。當樂之時，便要留意

也，丹頭却在「懼」字。當樂之時，便提醒一提醒，自然不過。由喜而樂，由樂而怒，由怒而哀，由哀而復喜，其過度處皆用思，所謂「土寄旺於四時」也。學者用工，却在喜怒哀樂上，喜樂怒哀治而天下平矣。「天地位，萬物育」，不是空話，是實事。「老吾老」、「幼吾幼」以及人之老、幼，「一怒而安天下之民」，哀矜鰥寡，樂以天下，何嘗不是實事，不單是空講道理。每年勾囚，但看成案，都是樂與怒上死的：鬪毆讐謀也，盜劫淫欲也，不曾有喜與哀便致極刑者。邵子《皇極經世》，遇物皆成四片，却不曾如此配得。○以上論情。

榕村語錄卷之二十五終

## 榕村語錄卷之二十六

### 理 氣

大極，天之性。帝，天之心。

先有理而後有氣，有明一代，雖極純儒亦不明此理。蔡虛齋謂：「天地間二氣滾作一團，其不亂處即是理。」羅整菴謂：「理即氣之轉折處，如春轉到夏，夏轉到秋，自古及今，何嘗有一毫差錯，此便是理。」某初讀其書，只覺得不帖然，不知其病在何處。及讀薛文清《讀書錄》，有「性即氣之最好處」，頗賞其語而未暢。至五十一歲後，忽悟得三說之差，總是理氣先後不分明耳。

先有理而後有氣，不是今日有了理，明日纔有氣。如形而上者爲道，形而下者爲器，豈判然分作兩截？只是論等級，畢竟道屬上，器屬下；論層次，畢竟理在先，氣在後，理能生氣，氣不能生理。大凡道理不明白處，即以人身驗之。如人之歡欣暴厲者，氣也，但未有漠然無喜而忽歡忻，恬然無怒而忽暴厲之事。何以有喜？以有仁之理故也。何以有怒？以有義之理故也。喜中乎仁之節，則喜得其理矣；怒中乎義之節，則怒得其理矣。是未發之先，此理本自充滿堅實於中，故及其已發，自有條理。明乎此，則知天地雖氣化遷流、萬端雜糅，亦有不能自主之時，却有萬古不變的一箇性在。惟其如此，所以人雖物欲陷溺，氣質昏蔽，「惟狂克念作聖」。天下雖大，而君子以爲篤恭可平；世雖大亂，而聖賢以爲反手可

治。即謂氣滾作一團，其不亂者即理，到底有所以不亂者在；謂氣流行不已，其轉折處即理，到底有所以轉折者在。蔡、羅之說，但說到發而中節之和，不曾見得未發之中。誠也，中也，太極也，即性也。誠者，性之實理。中者，性之不偏不倚、無過不及。有未發之不偏不倚，而後有已發之無過不及。極者，造化之樞紐，品彙之根柢。樞紐，自其生物之旋運有主處言，如戶之闔闢無端而扉柱不移，故運行不已，而其生不窮也；根柢，自所生之物歸根復命處言，如草木之種入地，榦枝華葉而結果如種，故物之形千態萬狀，而無一不全其天也。又曰：「極者，至極之義，即樞紐之說。標準之名即根柢之說。見到此，便覺得聖賢儒先所言，無一處不合。」

理氣固不可分作兩截，然豈得謂無先

後？如有仁之理，一感于事，便有溫和之氣；有義之理，一感于事，便有果決之氣。

虛齋理氣性命說得全不是。門人於其身後，翻出他自記一篇，欲將《太極圖說》「動而陽」「靜而陰」之「本體」，改作「全體」，不知一改「全體」，便鶻突了。蓋從頭便有此太極也。人物尚有性，豈天地之大，而無性？太極者，天地之性也。有太極便不能無陰陽，一直流出，毫無虛假，毫無間斷。若本源上明白，雖虛齋之說亦說得通。但須知有太極自有陰陽，不可說從陰陽始見太極。如說由情見性，未始不可，但須知有性斯有情，斷不可說惟有情乃可從此見性也。有太極自有陰陽，與因陰陽而見太極是大關頭。由彼說，竟有以氣爲性之病。張長史於某極有益，長史初登第，自言在監中試《無欲故靜》題，他論中有一段言禪定，

便說「靜故無欲」。此論大妙，靜故無欲者，勉強要靜也。無欲故靜者，自然而靜也。

一日某問之，曰：「理是何物？可是萬事萬物有當然而不可易，即見得有自然而不容已者否？」曰：「看來却須倒轉來，有自然而不容已的，故有當然而不可易的。」此言殊有味。如人忠孝之心，有一段不可解處，是自然不容已，纔有陳善閉邪、視無形、聽無聲種種當然之事。與其從氣上說理於此見，不如從理上說氣於此出爲是。又一日，因講「爲物不貳」，復問之曰：「爲物的是甚麼？生物的又是甚麼？」曰：「其爲物的就是其生物的。」某曰：「這不是向日所說『有自然而不容已的，故有當然而不可易的』麼？」曰：「便是。」

蔡虛齋分別理氣不清，直認氣爲理，固不是。又或離氣以言理，謂「未有天地之

先，天地既壞之後，理依然在」，亦不須推說到此。鍾旺。

程子言「性即理也」，今當言「理即性也」。不知性之即理，則以習爲性而混於善惡，以空爲性而入於虛無；不知理之即性，則求高深之理而差於日用，溺泛濫之理而昧于本源。性即理也，是天命之无妄也；理即性也，是萬物之皆備也。

理即性也，實實有箇本體在，即「乾」之元而人之性也。有此便不得不動，不得不靜。故朱子解「太極」曰：「即陰陽而指其本體不雜乎陰陽而爲言。」極精。程朱說來，若合符節，此外惟真西山有些意思，餘不能也。

汝楫問：「性即理也」，理可是條理否？」曰：「是條理。孔子曰：『窮理盡性以至於命』，『和順於道德而理於義』，『順性命



之理謂之理』，都是在事物上說。君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，不相紊亂，這是理。然此理不是到事物上纔有。性即有仁義禮智，不可混矣，命即有陰陽五行，不可亂矣。順性命之理，說得最好。性命皆理也。程子說『性即理也』，是因人把『性』字說空了，故指點此句。其實在事物爲理，人之所秉爲性，天之所降爲命。命本以天言，性本以人言，理本以事物言。道亦理也，但理以事物條理言，道以人所行之路言。然又曰『形而上者謂之道』，曰『天道』，曰『天理』，曰『天心』，皆是借用字眼。其曰『天德』，亦借用字眼，德本以得之於己言，故曰『行道而有得於心謂之德』。其曰『天命』，亦借用『臣受君之命』的『命』字，其實『命』字仍非本源。天有天之性，若沒有緣故，命箇甚麼！程子兄弟，一生只把這幾箇字眼想得

分明，說得確當，如曰『在物爲理，處物爲義』，皆至精。言理始於孔子，言性始於成湯，曰『惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性』。將『命』字作賦予於人之理言，始於劉子，曰：『人受天地之中，以生謂之命』。以前言命，多作天之曆數言。」

理須活看。如陽善陰惡，若說陽是生氣，陰是殺氣，生氣善，殺氣惡，如此天何爲用此殺氣？豈有意欲殺乎？有陽不能無陰，猶之有陰不能無陽也。豈有善必須有惡乎？蓋天，陽也；地，陰也。人之心神，陽也；形體，陰也。人心本無不善，即形體亦非不善，特不善皆起於形體耳。從其大體爲大人，從其小體爲小人。耳欲姦聲，目欲淫色，四肢安於惰慢，以饑渴之害爲心害，何者不生於形體？若天君泰然，百體從令，則惟有一善而已，不見有不善；惟有

一陽而已，不見有陰也。如君豈可無臣？父豈可無子？夫豈可無妻？然若臣不稟君之令，子不從父之教，妻不受夫之節制，便不好。若臣能盡職，子能承教，妻能宜家，但見君父及夫之好處而已，雖各分些功名，而不專其美也。此方說得通。○以上理氣。

天的大意只是生人，如草木的大意只是結子。既欲結子繁多，勢必先為地步，不得不有根株枝幹，又必有陪生者，不得不有葉。至結子時，千顆萬顆，無不與種子相肖。雖其中有秕細不成實者，亦無不與種子相肖。天要生人，不得不闢世界以為之地步，又必生物以陪之。人生雖至萬億，無不與天相肖，故皆能心天之心，行天之道，盡其性以盡人物之性，真與天一般。何則？以天亦只此性，而人全得之故也。其

中即有庸愚昏惡之人，如秕細不成之實，然其性亦無不與天肖也。物雖不能自外此性，要不能如人之全，以限於氣類之偏蔽故也。見得天人同一性，自能節節皆通。佛家任他虛空粉碎，靈光照徹，總不離乎氣。吾儒平平常常，下學上達，而所見無非理。氣有滅時，理無毀時，故謂之「至誠」，誠者，實也。

某見得一箇道理，頗有關係。《老子》《淮南子》、邵康節都說天地未有以前，渾渾沌沌，動靜不分，及到有動靜，纔有天地人物。即張橫渠亦說「塊然太虛，升降飛揚」，清而浮者為陽，濁而降者為陰。連《太極圖說》亦不離此意。某讀《易》，覺得孔子從不說到天地之先。《繫傳》說天尊地卑，然後說到剛柔相摩、八卦相盪，又云「乾坤毀則無以見《易》，《易》不可見則乾坤或幾乎

息」，都是從天地說起。蓋六合之外，存而不論，無稽之言，無復證據者，聖人便不言。康節謂「過午運後，天地日就消滅，聖人不復生」，亦未必然。恐天地本無壞時，就有大劫數，不過一經大亂，人物幾乎滅盡，便像初開闢一般。雖不敢執定此說，然如堯舜這樣人忽生出一箇來，亦定不得。堯舜不過是箇至好的人，最平常，一點不奇怪，再生幾箇好人一幫，便是唐虞，有何異！

看天似無心，然從事物物體貼來，覺得處處都似算計過一番。如黃道、赤道不同極，常疑何不同極，省得步算多少周折。細想，若同一極，必有百年只見半日半月之處，惟略一差互，便隱見盈虧都均齊矣。

呼如春夏，便是內外之氣皆充盈也；吸如秋冬，便是內外之氣皆拏斂也。但充盈却是內虛，拏斂却是內實耳。自記。

分野之說荒誕無理，雖祖沖之約略言之，亦大段不的確。以《左傳》中兩處觀之，似是分封時以某星賜某人，使其國有水旱疾疫，得而祭禳之，未必以此分疆畫界也。

某舊以地雖是天之渣滓，因天氣旋轉，地在中間，又為精氣之會。今看來，「精氣之會」四字未完確，蓋是天之精氣凝實處。天凝實在中間，故萬物象之。凝實俱在中間。自記。

中國不可言地之中，惟可言得天地之中氣。當黃道下處，日直到頂上，其熱太劇。當赤道下處，一歲兩春夏秋冬，立春、春分為春夏，立夏、夏至為秋冬；立秋、秋分又為春夏，立冬、冬至又為秋冬。惟中國寒暑晝夜適均而不過，所以形骸端整，文物盛備。

語云：「百川東注。」某嘗疑中國不過

居地數十分之一，西邊之水西流者甚多，如何據此以論大地？其實地雖似圓球，亦似有上下一般，西北沙漠之外無非高山曠野，即西流之水，皆是有岸的，不似東南之海，無有邊際。蓋東南如血脉所注之處，古人語終不錯。

地至圓，無有上下，周遭人皆戴天履地，無有偏側倒置。錫曰：「此蓋地大之故，如蟻行于雞卵之下，但見其大不見其倒。」曰：「固是。亦由人與地本相粘聯，如虫行承塵上，有時失足墮地，不見有人墮向天。本乎天者親上，本乎地者親下，既有形質，不能離地矣。」

朱子言：「自大庾嶺之北，水皆北流，南高北下；嶺南水皆南流，北高南下。故浙江冬寒夏熱。」向嘗笑其語，以為何處不是冬寒夏熱，故《語類四纂》削去此語，其實

應存，蓋冬更寒而夏加熱也。有嶺為背，夏則南風不到，故加熱；冬則北風無遮，故更寒。浙閩相去直算不過四五百里，如何浙江大雪而嶺南便少，為此故也。

《繹史》云：「天地之精華為四時，有四時而後有五行，水之精為月，火之精為日。」又云：「天皇十三個頭，地皇十一個頭，人皇九個頭。」大可笑。四時乃因日而有，日傍近氣溫為春，在頭上大熱為夏，稍遠便涼為秋，大遠便冷為冬。據《周髀經》及西洋人說，則半年寒半年暑者有之，一年有兩春夏秋冬者有之。與中國對過的地方，中國的南極是他的北極，中國的北極是他的南極。中國寒，他却暑；中國暑，他却寒。如此倒說先有寒暑，後有日月，可乎？所以聖人萬古之師，一切幽渺荒唐之說刪去淨盡。說理氣只從天地說起，又只說現在的，

至天地以前、天地之終都不說。刪《書》斷自唐虞，以前就有文字，孔子都不存。不似他家從混沌之始懸空揣度，以啓後來編通鑑者荒唐幽怪之謬。就是天地之初，或有神怪事，亦不必記，只該就有條理處記起。

問：「寒暑之節，可驗陰陽之消長。而論寒暑，乃以去日遠近之故，則是地形爲之，與陰陽之氣不相干矣。」曰：「君以日與天爲二乎？日即天之心，即天之目，心目到處便是神氣流行；心目不到處，便是神氣休息。大浪山之北，我之冬至即彼之夏至，我之夏至即彼之冬至。然彼之冬至猶我之冬至，彼之夏至猶我之夏至，無二理也。」

問：「日行南陸便寒，行北陸便暑。間有一年不寒，又有一處獨寒者，何故？」曰：「人事爲之也。雨、暘、寒、燠、風，隨人

所偏之氣，勝，便能感召。其中又以爲一方之主者所召之氣爲多。」

日似有面背一般。朝似面相向，故色紅而暖。既中而昃，似面已掉轉，故色淡而漸寒。不爾，夜氣久而日初出，應寒，何以暖？日氣蒸至半日，臨晚應暖，何以寒？且果實東照者先紅，西照者尚青。向舉以問梅定九，梅云：「想果實受露，朝日烘入，則滋液浹洽而先紅，西日則露乾久矣，故有異。」未知是否。○以上天地。

至誠之心無一事可離得。如五行都是土，土氣流行，無有不貫。「土旺四季」之說出於京房耳。問：「何以謂之旺於四季？」曰：「以其交際處尤爲易見耳。天之氣化，還難遽曉，至存乎人者，可以類推。如喜樂怒哀，是木火金水也。土何在？思是也。喜之過而樂，到將樂時思一思，便喜不至過



分；樂之極而怒，到將怒時思一思，便樂不至過分。怒哀亦然。『發而皆中節謂之和』，和氣即土氣。從來言五行者有三：文王《後天圖》，土有艮、坤；《月令》《呂覽》，土在中央；京房則土旺四季。旺四季者，是於交際處見；在中央者，是播五行於四時，若不將季夏屬土，便止有四行矣。至文王之說，於理尤長。單水如何生得木？單火如何生得金？畢竟須土。若金生水、木生火，可不須土。他如納甲之說五行，既不依生之次第，又不依行之次第，然今星命地形家皆用之。納音之說尤無理。」

天地一歲生生之氣，於木驗之。水火金土亦自為消息虛盈，但不如木之著耳，是亦木包四行之證。緣此，可見五行內木得生氣之全也。自記。

人有問木何以長於五行者，朱子以生

氣答之，極是，而未盡。蓋具五行之全德者無如木，始發生，繼暢茂，又繼而收斂，又繼而閉藏，由閉藏又復發生。如仁之貫「五常」，元之貫「四德」也。

火外明內闇，水外闇內明。火照人影在外，水照人影在內。大都外明者必須內闇，所謂「外精明而內渾厚」也；外闇者必須內明，所謂「內文明而外柔順」也。

水在地中，有陽氣推盪他方會敷散潤澤。如人身有血，陽氣盛方能睟然見於面，不爾便血不華色，面帶青黃黑氣。

土氣原流貫於五行之始終，而發見却於辰未戌丑，到此節一節纔度過去。○以上五行。

夫子不語怪神，不說有，亦不說無。又說「敬而遠之」，不說正神，亦不說邪神。到得「敬而遠之」，即神鬼亦都為民用，務民之

義。至於「天地位，萬物育」，不特山川社稷各效其職，即「郵表畷」猫虎之類都有職事。年豐則祀之，否則八蜡不通以罰之。一「不語」，一「敬而遠」，竟是鍛鍊鬼神之法。聖門賢者信是留心，一云「子不語怪力亂神」，一云「子罕言利與命與仁」，一云「子所雅言，《詩》《書》、執禮」。嗚呼！盡之矣。

問：「人感天似比感人較易。」曰：「自然是如此。天者，吾之父母也；人者，吾之同類相與也。」

問：「天無心而成化，果然無心否？」曰：「以爲無心，連人亦可謂之無心；以爲有心，連天亦可謂之有心。人在天地間，不過偶然氣聚，能蓄多少靈光，尚然有知覺，何況天地！即父慈子孝，君仁臣忠，兄友弟恭，夫倡婦隨，亦是感應自然之理，不得謂之有心。」然謂之無心可乎？「山川之

陰氣，升而爲雲，天以陽氣壓下，遂成雨，亦升降自然之理。然便有雲師、風伯、雷公、電母運行於其中，既過便都不知歸於何所。天地總是一氣塞滿，有氣便有象，有象便有神。」

《天原發微》中言鬼神云：「天地無空處，如一窪之水，虫魚生焉；糞壤之內，蛆蚓生焉。以及冰至寒也而有雪蛆、雪蠶、冰蠶之屬，火至熱也而有火鼠之類。由此觀之，至微者氣也，而氣之中有物；至寂者虛也，而虛之中亦有物。氣與虛而鬼神居焉。」推而論之，却有此理。人但因其平生之立心行事，死而以類相從，憑依感觸而有託焉：或清明剛正，與明神合而爲神；或幽暗乖戾，與鬼怪合而爲鬼。佛家說人死後，看一點亮處行，好人亮處人人神道，惡人亮處人畜生道，亦是此理。

鬼神嗜好與人一般，此理《詩》中言之最詳。禮始於飲食，《詩》從夫婦居室說起，便以此事其祖考，以此賽其田祖，以此而社，以此而郊。問：「想因神亦人之游魂，其生時習於此，故神魂亦如此。」曰：「天豈亦人爲之，而曰『上帝居歆』何也？不須倒看。人飲食之性從何來？」

「先天而天不違，後天而奉天時。」天且不違，而況於人乎？況於鬼神乎？分明說鬼神在天地之外，安得謂鬼神無職事？但鬼神亦須人幫，如勾龍配土神，后稷配穀神，不獨是功德在人，亦因他這一件精通便就是這物事之主。問：「有邪曲不正之鬼神否？」曰：「有。邵子曰：『幽暗巖厓生鬼魅。』這一種喜禍惡福，喜亂惡治，喜暗惡明，喜邪惡正。一番亂，他一番出現。如王章亂而盜賊猖獗。即平時亦有王法管不到

處，姦還時作也。」

問：「《離騷》言『扣帝閭』之類，想古時便有與神鬼相通之術。」曰：「觀《尚書》『乃命重黎絕地天通』，可見堯舜之前地天相通，至堯舜絕之，乃不相通。佛家說許多荒唐話，亦怪他不得，他那裏原相通，非全掉謊也。只是中庸之道乃天地之經，此道明，一切鬼神皆服。故絕他他就不敢通，遠他他亦不敢怨。」

鬼神與人不是兩個。我，人也，吾之祖、父則鬼神矣。謂不與我一體可乎？推而上之，則「厥初生民」，非天地所生而何？同爲天地所生，皆是一氣，故自古忠臣、孝子、聖賢、豪傑之有靈而爲神者，皆與吾一體矣。只是聖人說得妙：「敬鬼神而遠之。」不敬不是，不遠又不是。故爲之禮以裁制之，應存者存，應革者革，各以其分，則

陰陽和而灾疹息。

人總是一心，此心與鬼神本是一氣，故天地古今無復間隔。如今關壯繆之神，禱祈多應，豈果有壯繆之奔馳于天下哉？壯繆之義氣，本在天地，人心自有其義氣，心皆向之，則壯繆之神所憑也。人讀《易經》，若於天地萬物求之都隔，只于心求之，則伏羲、文王、周公、孔子都是我。

人有大好事，終身不忘，有大可愧恥事，亦終身不忘。其忘者都是平常沒要緊者耳，然亦不可謂不存在那裏，偶然觸發，却又記起。天地間無此物，無此影象，有此物便有此影象。況如堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔之神，乃是天地生平得意事，如何忘得？只是王莽、董卓、李林甫、秦檜之徒，亦與天壤同敝，是天地大不得意事。桓溫乃是別有肺腸，遺臭萬年，有何好處！如

今喫一香物，惟恐不暖氣，悞喫臭物，惟恐暖氣，臭氣噴出，如何過得！

先時重伍子胥，後重朱虛侯，今乃重關壯繆。只因其人當日死時有一段鬱結處，人人爲之鬱結。以人之鬱結，合之神之鬱結，自然兩相感通。至於鬱結之久，非祭賽祠廟、鼓樂祝祈之盛，不足以宣洩其氣，故致香火之盛。迨鬱結之氣漸平，則香火亦漸減。理自如此，皆人心爲之。

程朱說道理極精，至說鬼神，猶有未盡處。朱子說「人形既銷亡，還有甚麼存於天地間」，此却小差。即以人心與事驗之：當其心與事相合時，居然有此事；至事過後，未嘗想要記此事，然已有在心裏；到久後偶然題起，又記得，就是全忘了，到底有一影子。未事之先，心爲形，事爲影；既事之後，事爲形，心爲影。天地既生過這一個形，

就是過去了，亦有此一個影。大約以心法觀之，極確。一念便是萬事，旦夕即是百年，百年即是千古。問：「草木禽獸亦天地所生也，豈既銷化後亦有影乎？」曰：「其靈異者，尚能爲物怪；至尋常者，如人于沒要緊事，隨過便銷，銷過亦無矣。大概取精多而用物宏者，其存爲多。」

人有不安於心者，此事常記得不忘；若做得合理，便帖然放下。人死爲厲，此必有不妥也。聖賢死則與天地泯然同流，無不妥也，非無也，其理與天地合，天地存則聖賢亦存。張子云：「沒，吾寧也。」「寧」字見到至處。

至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，是解釋鬼神字義。人發動于外者爲神，藏記于內者爲鬼，統言之只是神，別言之却有鬼神之分。先儒解何以喚作鬼？是反而歸的；

何以喚作神？是至而伸的。

或疑人死爲鬼，使古來靈魂都在，豈不塞滿世界？此却不然。如人讀過的書，做過的事，說過的話，雖多年還記得，何嘗見塞滿胸腹？鬼亦有消去的，只是存者自不少。又，人有已忘的事，追思復記起來者，如鬼神你不問他，似是無的，及誠心求之，便又有應。

物類形骸長而神理短，人則形骸短而神理長。草木如松柏之類，有千年者，龜鶴亦久而不死，人則不能。然人雖死而神理常存，物類則不能。此最易知。以尋常日用間驗之，如人做一器皿，不破毀他，他便常在，倘一破毀，即不復有矣。若作一文，雖毀去，還可記誦起來，神理存也。況大而至於道德，本于心性，萬古常留，誰得而滅之！雖草木禽獸久暫不同類，人之靈



蠢亦不同類，然大段如此。

祖考精神便是自家精神，上蔡之言盡矣。其曰「自家要有便有，要無便無」，却說得稍脫了。「人心上有，天地間便是有了」，故明道說無說有之語最圓活，而朱子一言以斷之，曰「有」。鍾旺。

朱子事事體貼過，能知鬼神情狀。一日，論鬼怪事，深詆佛法之非。有人曰：「信有之。」朱子曰：「公見否？」其人曰：「曾見有鬼爲祟，但聞寺鍾一扣，則鬼一伏。」朱子曰：「大抵鬼亦公輩所爲。生時如此信向，死後焉得不爾！」雖似戲言，却有名理。

鬼神不得謂之無，但不可與相接見。如水火然，兩者本相濟，然不可見面。人或與鬼神夢寐相接，尚隔一層，若直見之，便非佳事。

人怕鬼，自是胸中愧怍多。

神鬼精怪要分得清。天地、日星、河嶽之神，無非生氣，以至人之魂，皆神也。人既死，其魄不散，則鬼也。精則龍精、狐精之類，是有一物而修練久，能變幻，出入神鬼之間；即人之仙，亦是此類。至怪則不正之氣所生，如山之怪曰夔、罔兩，水之怪曰龍、罔象，山魃、木魅之屬是也。今人一概名之曰鬼，則顛預無別矣。

陳梓言「物有有性而無心者」，先生問曰：「何謂？」曰：「如磚瓦之類。」先生曰：「是何言歟！有性即有心。天地間木石之類，久則能成精怪，靈者象人，蠢者象鳥獸，若無心何以成形？如管輅卜碓精，和尚家破竈公案，皆是土石，而云無心，可乎？」

鬼神是有的。佛家說轉生事是偶然有的。如雞變爲蜃，雀變爲蛤，何嘗個個

如是。

佛家輪迴之說最難信。五經說鬼神多矣，並未嘗說到此。偶想「在天成象，在地成形」，覺得有些意思。象與形總是一氣，凡物皆然。如水在地，其氣升於天，便爲雲；及雲之墮而下，則爲雨、爲水。如日在天，乃象也；以地下之陽燧取之，則爲火。人在地下，天上亦必有象，所以說魂升於天。孔子亦謂：「其氣發揚於上爲昭明。」以此論之，則聖賢轉生，亦有此理，總是天地清明之氣耳。想是當其爲雲，不自知其爲水；當其爲水，亦不自知其爲雲。

韓宗伯慕廬病困時，某往候之。宗伯曰：「正有一事欲仗大筆傳信。」某問何事？曰：「病中見得幽冥之故，灼然不爽。吾初疾，原非大症，止因衆崇遶榻，徹夜叫謹，連旬不能合眼，以致病勢日臻。某日諸

鬼忽相約於西河沿赴席，甫晡相率而去，吾竟得寧寢。及旦使人訪問，則西河沿人果於是夜普度施食。自是後諸鬼復還，吾亦遂不寐，以至於困。」某曰：「今者諸鬼在何處？」曰：「見君在坐，退處榻後矣。此事向不以爲信，今將記錄示後，病不能執筆，故以相囑。」此某面得之宗伯者。大抵僧家之普度，即先王祭厲之義。於理所有者，即不當斷以爲無，但不宜如和尚家說得來全是鬼物爲政耳。清植。

一友人看佛書公案極多，嘗爲某言，渠曾攜眷歸鄉，舟次杭州，一女纔二歲許，匍匐坐側，呼曰：「汝明日午時死。」如是者三，渠若不聞。又呼曰：「汝不死則我死。」如是者亦三，渠又若不聞。至明日，卒皆無它。其後友人享有多壽，女亦出嫁成家。當時友人謂某曰：「若聞言驚愕，必致它

異。」凡此，皆是看公案方能解得。問：「死生有命，豈因驚愕，鬼物便能死人乎？」曰：「亦有此理。如兩軍相當，不動便不敗。挑戰者只得敵軍一動，事便濟矣。某當日與海賊相拒時，舍弟有妻弟某者，使舍弟來告曰：『賊已遣兵五千，取道永春，火藥手五百，取道安溪，兩路並發，志在相滅。』渠從永春來，見賊已駐卓埔。卓埔距余鄉僅三十里耳。彼時若驚愕動足，便可禍生蕭牆，幸某堅然不動。惟令集衆以俟，別分遣二人偵之，兩路皆不見一賊，既還報，其人猶敦促余行，某乃笑而止之。」

同年沈尚仁曾卧病三年而後起，云：「爲前生事，與鬼鬪訟。自此遂盡見鬼物。」某登第後，與陳友造之，談幽冥事，陳難之曰：「溫公言三代以前，不聞有地獄轉生事，自佛法人中國，便逐旋添出。何也？」

沈云：「果然如此。如今陰司何嘗不日日添出事件，與陽世一般。」又云：「人於不平事，多言豈無鬼神？以爲鬼神正直。殊大不然。如嶽瀆正神，何嘗閒管？都是不好的邪鬼多事，還不如陽世尚有公道。豈惟人死爲鬼，廟中泥塑吏役，皆能爲祟。嘗於早間變人出來，日出便退入廟中。」陳友笑之。某曰：「亦有此理。《管輅傳》中，舊碓乃成大鳥，以其啄與翅似也。大凡土木之類，皆能以其形似化爲人物。」錫曰：「可見生氣無一不貫。」曰：「然。」

閩中有真人、玄女諸神，能行醫方，療人疾病，往往有驗。此雖非人事之正，然既有功于人，則君子不禁。先王八蜡，迎貓迎虎，貓虎之神何足祭？以其有功於人耳。年不順成，則八蜡不通，無益于人則絕之。

○以上鬼神。

天地如雞卵，古人雖有其說而未竟其

論。唐之淳風、一行，宋之堯夫，元之郭太史、許魯齋，明之劉伯溫，皆聰明絕世，而皆不知天地之俱爲圓體。自西人利瑪竇輩入中國，言地原無上下，無正面，四周人著其上，中國人爭笑之。豈知自彼國至中國，幾於遶地一周，此事乃彼所目見，並非浪詞。至梅定九出，始發明《周髀經》，以爲原如此說，何必西學。因爲補其闕，正其訛，于是《周髀》煥然大明。《周髀》言地如鰻首，天如上下雨傘合籠。日月在腰，如在雨傘合縫處。人在日月之下，不正當傘脊處？西人言中國東西南三面皆有人，惟北方尚未開闢，盡是林樹、鬼魅、青燐而已。中國不見之星甚多，西人都圖將來，乃知聖人無所不通。《周禮》中說九州，只以景長、景短、景夕、景朝數語盡之。至天地全局只以《周

髀》盡之。

《周髀》自張平子、蔡伯喈皆以爲非周公之書，後人遂謂其荒誕不經。惟唐人趙君卿爲之注，程朱二子雖頗露其端，而未窮其旨。至梅定九始大加發明，遂至統括中西之學，爲曆學不祧之祖，其功甚大。《周髀》言「北極之下，有朝生而暮穫者」，人指爲謾。趙氏注之云：「以北極之下，有以半年爲晝，半年爲夜者故也。」此語忒煞聰明。蓋北極下，日在腰，其在上半盤繞時全是晝，及旋到下半便全是夜，此理甚確。問：「其地若彼，尚能生物乎？」曰：「天地之大德曰生，生意無所不到。故雪中有雪蛆，離雪則殂；火山內有火樹、火鼠，離火則死。彼處自有彼處所生之物，或非中國五穀耳。即如昌平州溫泉，其湯中游魚無數，萍草自然鮮綠，將魚投之冷水便殭，無非此理。」

四遊之說，朱子屢述之而不悟其非，何也？謂地於春夏秋冬，相那移三萬里，如人在舟中，舟移而人不知。果爾？則看北極高度，當四時不同，何以北極出地之度萬古不改耶？《周髀》只周公問商高一篇爲經，其餘皆傳，間有假托無理之語，却有精到處，分別觀之可也。程子謂：「日無時而不爲精，地無處而不爲中。」妙極。此分明是說地圓，而不指明其故，闕於所不見也。又云：「地無窮者如無端也。」亦極好。

朱子言：「天不宜以恒星爲體，當立有定之度數記之。天乃動物，仍當於天外立一太虛不動之天以測之。」此說即今西曆之「宗動天」也。其言九層之天，<sup>①</sup>「近人者最和暖，故能生人物。遠得一層，運轉得較緊似一層，至第九層，則緊不可言」，與今西曆所云九層，一一脗合。

地平之說，是地與天相際也。程子以爲四邊有空濶，則地在天中一彈丸耳，極得其理。自記。

《朱子語類》中論曆，不過六七條，而已盡理法之微妙。今西曆最侈爲獨解處，不能加也。自記。

「三萬里」之說，無可稽信。朱子又謂：「三萬里者，日軌相距之數耳，非地只有三萬里也。」故《語類》以程子之言爲悞，然施之於用，則千里一寸之法，自不可通。自陽城至衡岳，又無萬五千里，以爲「二至相距」，亦沿襲之說耳。今新曆却以極度推算，凡一百五十里而移一度。地之周圍，凡九萬里，三分取一，其徑三萬，或古者三萬里之說，意正如此，而傳者失之。故或言

① 「層」，原爲墨丁，今據四庫本、全書本補。



「四方之遊」，或言「二至之距」，皆不可曉也。自記。

「天圓地方」之說，蓋以動靜體性言之，實則形氣渾淪相周，古人卯中裏黃之喻是已。曆家又以地平爲說，亦即目所察，天在地之上下，隱顯各半而名之爾。夫至順極厚，非方非平，高下相循，渾淪旁薄者，地之本體然也。其南北兩端，以去日遠近爲寒暑之差，東西以見日早晚爲晝夜之度，東之夜乃西之晝，南之暑乃北之寒也。如是則東西南北安有一定之中？南北或以極爲中，或以赤道爲中者，亦天之中，非地之中也。此理《周髀》言之至悉，而漢氏以下莫有知者。近新曆之家，侈爲獨得，歷詆前說幾數萬言，惜乎無以《髀》蓋之術告之者。自記。

今言歲十二年，填二十八年，火二年，

金、水皆一年，行一度者，舉大約耳，實皆有餘分。惟金、水則一日一度，一歲一周，萬古不差毫髮。何則？金、水從陽先後者也。使有幾微之差，則不能追及日而後先之，而與三星無異矣。張子《正蒙》云：「填星，地類而從天，故其追日最緩。木一歲一盛衰，故歲歷一辰。」木者生道，天地之中氣，故遲疾中也；火，日質而微，故「其遲倍日」；金、水從日，蓋陰必從陽，物感自然，精微之理也。自記。

定九言：「古不知有歲差，後頗有言者。李淳風又掃落不講，直至一行始援證鑿鑿。」一行比李博雅，其言「天自爲天，歲自爲歲」，至精。

楊某說曆法，每高妙自奇，使人無可攀躋。梅定九則極低平，隨人扣之，皆言下即得門戶，恐即此便是楊不及梅處。大凡說

道理，平處即是高處。

張平子造地動儀甚奇，各處地震皆知之。司儀者報聞，及彼處奏到，時刻皆應，不知何理。定九先生云：「先業師倪先生云，地動儀當是極平。平之至，少有動便傾響。何處地震，其餘勢所及者必遠，人不覺，而此器平極，遂有聲。至其語之過於神奇者，或有潤飾也。」

從來曆學須以梅定九爲第一。曩在京師，見某所著《曆象本要》有未當處，許爲改訂，乃攜往天津，經年不報。某作字趣之，報書云：「西說是矣，然中曆古有其說者，不得概置，使西人專美。至古說有得其意而詞未達者，須爲達之，又恐於其本意有所走作，故須斟酌，非造次可定。且尊筆文皆簡明，下筆時尤須淘汰取精，文氣方稱。」及後訂訖寄示，觀之果如其言。此人心虛而

厚，委曲從容，非見到十分的確，不肯出口落筆，故其書無一字不可信者。

西人曆算比中國自覺細密，但不知天人相通之理。如古人說日變修德，月變修刑，西人便說日月交食，五星凌犯，乃運行定數，無關災異。不知天於人君，猶父母也。父母或有病，飲食不進，豈不是風寒燥濕所感自然有的？但爲子孫者，自應憂苦求所以然之故，必先自反於身，或是己有不處觸怒致然，否則亦是我有調理不周而致然。因爲徬徨求醫，斷無有說疾病人所時有，不須管他之理。無論天子，即督撫于一省，知府于一郡，知縣于一邑，皆有社稷人民之責，皆當脩省。即士庶雖至卑賤，似不足以召天變，然據理亦當脩省。如父母怒別個兒子時，凡爲兒子者，俱當畏懼，父母斷不因其畏懼，而謂我本怒他，於爾無

與，而反增其怒者。通天地人之謂儒。揚雄謂「知天而不知人則技」。西人此等說話，直是陰助人無忌憚，「天變不足畏」之說。○以上曆法。

榕村語錄卷之二十六終

## 榕村語錄卷之二十七

### 治道一

天下有道，不止是朝廷清明，連士庶人都依傍著道理上行方算。

清明在上，重濁在下，其實息息相應。如天氣清朗，則地下百物滋生；人面上光潤，則體中無病。果然朝廷清明，便百姓殷實矣。

草木無根，豈能開花結實？學問不有心得，總不相干，功名亦然。聖賢事業，悉從方寸流出，不然，雖做得一匡九合，猶是器小。此根即是天地之根。

順天下之情，定天下之分，兩者不可缺一。

虛文多一件，實事便少一件。

作事不可過粗，亦不可過細，講求得太繁碎，不特人難行，覺得自己亦難行，只得不行。若算計到其事之利害，又算計到自己之聲名得失，如何有這樣萬全的事？故計較得及於民者有七八分利益，只得就去倣。

爲治，事事要不拂民。獨有毒水而漁、焚山而獵却宜禁。一用此，無復嚙類矣。孟子說「數罟不入，斧斤時入」。不如此，民用不繼。

興北方水利，以省漕運之煩。除天下阨塞要害留兵外，其餘城守，半用民兵。即阨塞要害處，亦倣屯衛之制，以省養兵之費，而厚官俸以甦民困，是切時要務。制度

全壞於宋。以《周禮》爲本，而參以漢、唐與明之法，其庶乎。

人要剪除惡人，須自己果能無惡，纔服人。如淫祠豈不宜毀？但自己道理足、心地光明、氣燄大於他，他就無說。不爾，他便不服。西漢諸事草草，郊用五時，原廟陵廟，紛然無理，却人民樂業。至匡韋輩引經據古，盡廢不制之祀，毅然欲明先王之道，而盜賊蜂起，饑饉洊至，日就凋敝。諸事不古，獨在這事上復古，徒爲紛擾而已，何當於治？所以立身治國，皆要有本末，徹底澄清，方能一線做成。

某以兵部侍郎銜出爲督學，古北口總兵官馬進良不依儀注，輒抗行，某初不與較。及某爲巡撫，其標下把總葉保告馬酷刑，事下巡撫，馬甚懼。不知某胸中何曾有所記挂，只看理體如何。葉保本是刁悍之

徒，總兵將把總掌嘴，未爲酷刑。武官大一級打一級，軍法也。此關朝家體統，把總遽敢以私憤告總兵，乃亂民也。某問葉保流三千里，奏上，改發寧古塔。須知設官所以爲民，然必由官以及民，不爾，便民亦不靖。如一顆大樹，畢竟由根以及幹，由幹以及枝，由枝以及葉。然其幹其枝其葉，何嘗不與根貫爲一體？細柳營中但聞將軍令，不聞天子詔，文帝喜之者，喜其奉將軍令，即天子所用之將軍，仍奉天子詔也。人都是，一般，上農夫不過食九人，何以授糈詔祿至有千石萬石者，豈非不均之甚？却是理當如此，其功德足以及人也。《易》云「養賢以及萬民」，必養賢而後及民，只是德要與爵稱。小德役大德，小賢役大賢，若下犯上，少陵長，小加大，賤陵貴，當下便是無王法。典史得治百姓，所挾者縣令之勢，縣令所挾



者，府道之勢，由是而藩臬，而督撫，其所以然，都是奉天子威靈耳。

福建大吏又請開捐實倉，殊覺不必。大概事不從根本上做，只從半中腰做起，便不見其利，只見其害。如今地方倉穀，大半都爲官吏侵盜那移，且福建潮濕，實在沍爛亦有之。既至虧空，私行攤派，上司借端盤查，需索使費，層累申咨，部行駁詰，文案紛冗，生出許多事端，而害總歸於民，倒不如且聽其自然。總督又因海賊之故，請禁海上捕魚之船。不知如今海賊，不比當年鄭成功等有巢穴傍海，如舟山、海壇、南澳、廈門、臺灣諸島，皆是官兵駐札，海賊無駐足處，其行劫不過如陸地之賊，偶然盜竊耳。陸地之賊何嘗斷？何獨異於水賊？且渠輩仍在岸上居住，何嘗以海爲家？如文官留心查訪安插，武官設法搜捕，但得其魁首

一二人，便可平息。閩廣小民以捕魚爲生，一行禁止，民便失業。況漁船不行，則所行者唯賊船而已。如禁夜然，不許良民夜行，行者獨強盜與夥盜之營兵而已。當年遷海、禁海，使百萬無辜室廬田產蕩然不存，饑寒流離而死者，不可勝數。其實海賊一切銅鐵硝黃何所不有？通海者就是耿精忠、王進功營弁、猾吏、貪兵、姦民。是但許耿精忠、王進功營弁、猾吏、貪兵、姦民通海，而不許良民下海也，何益之有哉！目下法禁何嘗不具？而不肯奉法者，官也，非民也。如今但講求任用好人，一切疎節濶目便自然利及百姓矣。

治天下樣樣皆當講求，第一是要有根本。湯曰：「朕躬有罪，無以萬方，萬方有罪，罪在朕躬。」武王曰：「作之君，作之師，有罪無罪，惟我在，天下何敢有越厥志。」

「二人橫行於天下，武王恥之」。有此便要算他是聖人。《論語·堯曰》章，能得幾行書，直是說盡。

聖人爲政，惠而不費，不要百姓感恩。但存望報之心，便有限了。豈必望報，心裏記得有此便害事。

臣道無成而代有終，坤之「含章」是已。即君亦不宜自張其功，一有功績恩德，欲人見之知之，便不精不純。「耕者吾田，鑿者吾井，帝力於我何有」，「羣龍无首」，「不言所利」，皆是此意。天下平，萬國寧，平寧而止，無他神妙，天地亦是如此。

人有不善，一能羞惕，便不可量。古人不說無過而重改過，故顏子「不貳」，成湯「不吝」。凡惡人直言敢諫者，欲以「動無過舉」自高也，適以得「愎諫」、「言莫予違」之名，而不知受諫改過爲聖賢至高之行而不

可及也。自古稱改過之善者，穆王作《甫刑》，出於遠遊之後，秦穆思一个臣，發於敗穀之餘，漢武輪臺之詔，感於窮兵殃民之末，聖賢儒先皆矜重而錄之。管仲謂小白「惕而有慮」，知所惕懼，便是圖治之根本。及葵丘之會，微有震矜，而叛者九國，惕之意怠矣。

立國以民爲邦本固是，但中間士大夫一層却要緊。人君不與民接，如大帥令將弁，將弁令士卒，便可聯如臂指。恩信不及於將弁，到得有變，而望士卒越將弁而衛大帥，亦僅矣。故「養賢以及萬民」，乃一定之理。

古聖賢心熱無比，明知天下不能常春而不秋，常治而不亂，就是得幾年人物安育，風俗醇美，亦樂莫大焉。孔孟之所不能一日忘者，孔子至夢奠兩楹，尚想明王；孟

子言數過時可，舍予其誰，無一刻忘世，至老始悟五百年之運，孔子當之，而已爲見知。聖賢皆無先存一教後世之意在其胸中者。

讀書人須看得宇宙間事，皆我分內纔好。郡國立學，多方培養，不過要培養得此意出。

古人仕以救民，當官盡職，乃分內事，非爲君也。鄉人有新製一服者，其子索之，不與，乃曰：「父不以此服見予，欲兒爲父讀書，不可得也。」鄉里傳以爲笑。今人以做好官爲爲君，與此何異。

做官者不思令君重，但思令君親，不求見敬於君，專求見愛於君，最是惡消息。

做大臣要知古意，又知時務，方纔做得些事。古今只是一樣，不是兩截。不知時務，算不得知古意，不知古意，亦算不得知

時務。做事全要推功讓能，大家做，方可以久些，若凡事都要是我做，便有病，便不能久。此即王伯之分。所以伯道一時雖哄得人，過後便消滅無餘。

既爲大臣，顧不得情面。所以謂之公者，不宜復有私也。所云孤者，甚危而無偶也，若要人人叫好，則大壞極敝矣。

聞江蘇張孝先撫軍一到任，吳下人便歌頌。曰：「不是好消息，暗地在那裏做，叫人不覺方好，一近名便有毛病。許魯齋說：『凡做事就教人歡喜，便不好。』喜歡是不能久長的事物。」

士大夫老自當退。天地亦有休息時，寒冬至，物都凋枯，此不是無用，却於生物有功。古者憲老而不乞言，但觀法他的模樣，並不敢勞其言語，原有此種道理。如老臣致政之後，天下仰其德望，何嘗無補？

不是奔走禦侮方爲有用。

治者，事有條理也；亂者，紛無頭緒也。顧亭林云：「小官多而大官少則治。」信然。文中子曰：「唐虞、三代不可復見，舍兩漢吾何之。」先儒或笑其陋。其實三代之流風善政，惟漢猶近。當時守土之吏，自郡守上更無人。郡有十縣，縣有令長，又有三老、嗇夫、游徼。三老即今之鄉約也，掌教化；嗇夫即今之甲長也，主錢糧；游徼即今之練總也，司盜賊。縣有十鄉，鄉有鄉長，又有鄉三老、嗇夫、游徼，略如縣制。鄉有十亭，亭有亭長。凡三老、嗇夫、游徼，皆郡守自行辟除，薦諸朝，亦即爲之錄用，猶見聖人闢門之意。此等皆即用本縣之人，其名俱載在宦籍，故《漢書》列之《百官志》。非比如今之鄉約、甲長、練總，皆無賴之徒爲之，並無職銜。他自知貪饕事敗，不過答

逐，於其微賤無損也，故趨利爲非，不少顧惜。漢時內之黃門執戟，一切左右服役之人，以至外之三老、嗇夫、游徼，大抵皆用士人，所以吏治可觀。三老之類惟其爲官也，故亦榮於鄉，食其祿，而不肯自棄。惟其爲本鄉之人也，故各習知其風土人情，有一盜，則知其根株，不逾時而獲矣；有一訟，則知其孰曲孰直，而爲之調停排解，其拖累寢攔者寡矣；於土田，並知其疆界，以及其買賣所自，雖刁誣無所施。從與民親切處料理，故得其情而事省。

某初入館時，同人聯一小會。一日，魏環極先生至，面有喜色，問之，曰：「道長寧爾講參董漢策，差快人意。」某曰：「以僕觀之，不爲好事。」先生詰其故，某曰：「漢唐屢下求賢之詔，訪積行遺逸之士，此段意思甚好。此典久未及行，范觀公獨舉其人以

爲他處倡，朝家置之顯要，未必非買千里馬骨之意。今被劾，則薦者削色，聞風者閉口，所關不在漢策一人也。且謂曾受笞辱，即不宜舉，人之受笞，亦當問其官爲何官，事爲何事，假令以枉法受賕之官，笞不畏強禦之人，此其過在笞者乎？在受笞者乎？縱使少年不謹，率德改行，亦不必追其既往。公治長在縲紲之中，不害爲『可妻』，妻尚可，官獨不可乎？古人或取之奴僕，或取之盜賊，盜賊猶取，況受笞乎！先生點首，曰：「是。」蓋當時授漢策以臺諫，諸言官不平，謂傷衙門體面，雖先生初時亦不以此見爲非，其實皆私意也。後某爲閣學時，方舉弘博以充翰林，館中亦以破例沸然。有謂某宜力爭者，某不應。宋時舉大科，無論已仕未仕，皆許赴試，中式者官在諸科上。進士之專爲翰林，非古也。朝家官人，

考德論材，非吾輩所能私也。

人身分愈高，工夫愈深，愈見得天下多好人；自己不濟，轉見得都不如我，動歎天下無人。聖人隨材器使最妙，人各有一長，避其所短，用其所長，孰不思有以自見！在上者又惟恐其功業之不成，獎勵優容之，到後來多把朝家發愴得不可測度，連氣運都覺得隆盛。工虞水火，終身只辦得一事，後世都以爲聖人，原不是聖人之世，人都多一耳目口鼻，只是聖人器使得妙。西蜀人物能有幾個？經孔明用來，便覺得足用，因其材也。不然，雖人材之多，如宋仁宗、神宗時，用之不盡其材，只如無有一般。神宗臨朝，對程明道尚歎天下無人。豈無人哉？不能用耳。

自古小康，亦必有人，若一時屈指無人，便可爲戰慄。問：「既知無人，畢竟如



何纔好？」曰：「須是求賢。豈惟求賢，又要興教化、重師儒，培養出人才，方可選而用之。一部《易經》，即乾坤兩卦，尚有戒辭，惟一涉尊賢養賢，便無不吉祥者，可見尊賢是無上妙道。」

古時命官惟視德。「德懋懋官，功懋懋賞」，是有功者止於賞而官不及焉，此是治天下之要道，而其根却在「不邇聲色，不殖貨利」，課官且先講清廉，已得要領。王荆公說得好：「伯夷在伊尹之後數百年，而孟子品居第一，以其清也。」

人能革面，聖人已許其爲善，這便是天地之心。革面已是革心之漸，況面何由革？畢竟從心裏動了愧悔方能革。就是趨風氣、圖功名，亦且引他到這邊來，久之習慣自然，天良亦現矣。某人對策云：「假廉吏不如真貪官。」或欲高拔之，某不可，因

奏云：「爲官至於真貪，負國極矣，不應尚有罪浮於此者。況假廉吏，在他雖帶些假，在地方生民已受其利矣。昇平之官，大家以廉介相尚，豈必盡出於心之本然，但得相釀成風，不敢更變，所裨於世道者已多。」奏訖，大蒙嘉許。

做州縣官全要體認「父母」二字。須實引父母的事任在身上，養之教之。有此誠心爲本，大段已得，又須委曲，以得其心。

爲守令要在周知民情，甚非易事。必以心著實推求，刻刻做題目、入思議來方好。先歷州縣而後爲大吏，民間事體都閱歷過，做來自較熟。鍾旺。

書吏實少好人，然欲天下太平，必先此輩。孟子說班爵祿，却自庶人在官者始。漢家吏治，曹掾得自辟用，最妙。此輩都用讀書人，從下面好起，不相欺，事便易辦。

不爾，雖上有嚴明之官，覺察不到者多。

太平之世，民生日滋，而土不加廣。欲其地利之盡，則水利不可不興。溝渠開洩，大以成大，小以成小，隨地宜而修之，要在守令得人，著實留心耳。鍾旺。

明代雖經泰平，然諸事多未曾整理。如直隸山東，儘可開溝洫、修水利，治其田土以省漕運，乃置之不理，安坐而待哺於東南。使江淮之間有竊發者中梗漕運，則青、冀、兗、豫、幽、并之地無以取給矣。

世間要熱鬧，須耐得幾年冷淡，人儉朴了方能富厚。但教民儉，又須兼勤。南方勤而不儉，北方儉而不勤。教之勤儉矣，又自官府躬尚簡朴，與民休息，自然民氣日復。若只要外面熱鬧，饒使百須具舉，到處興修，究所自來，皆此蚩蚩者之膏血，安能使家給人足。

平糶以出富民之穀，此法最妙。古人立倉，曰「常平」，曰「社」，皆是此意。至借賑，蓋不得已耳。

以教化防閑爲無益，豈有此理。即如眼花了，用眼鏡一遮，便都看見。若說待我閉目靜坐，養出精光，雖有此理，然當下用不著。即如狐裘以禦寒，當下便暖，難道倒說待我保養元氣足時，自不用此不成！

聖世教化行，人材衆多，彼此薰蒸，德品淳厚，意思深融。如米穀多，置釜中則飯成倍美。人家製蛤醬，備置五味，終有草氣，不如捕魚家囤置一處，其味自佳。彼此初不相假借，惟互相醞釀，其美自倍。

教人而人服從，却有兩路：一是示以心得，一是誘以功利。七十子之服從，示以心得也；漢之經學、唐宋之詩賦、明之制藝，誘以功利也。聖人在位，躬行心得以施

教化，又官不及私昵，爵罔及惡德，人材安得不盛！

教養人材最要緊。某督學直隸時，於文武童生中有能背誦四書全經小注，及三經五經，並有膂力武藝者，皆試之，文理粗通，便爲拔取。此是勸誘之法，久之自然皆歸實學，六藝之風庶幾可復。

宋時監試即今鄉試，省試即今會試，廷試即今殿試也。監試及額者，省試不中，明年仍入監試；省試及額者，廷試不中，明年仍入省試。進士有五甲六甲，其一甲亦不止三人，有五六人不等。一甲方得簽判，後甲則丞簿尉。一年一考。自張元廷試黜落，謁韓魏公，公命作《雪》詩，元得句云：「戰罷玉龍三百萬，殘鱗敗甲滿天飛。」公厭之不顧，元忿竄西夏，見用，遂使中原疲於奔命。自是廷試者不復黜落矣。問：「簿

尉皆用士人，使皆得至大僚，此法殊善。」曰：「如今吏員出身，自知終身不能望正印，長官亦知其無復遠大，賤而陵之，他自然一心圖富，安得不奸貪百出！若概用士人，勿以資格相限，必知自愛以倖進取矣。親民之官得其人，天下便易治。宋時簽判尚在通判下，惟一甲大科得做。」

明代科場，解大紳便作弊。永樂命擬「人所不講」事爲問，解洩之於其鄉人吉安一府，遂至鼎甲居其二，前十名居其七。狀元曾棨記資好，將書冊上語成片寫入，至卷紙不足，書於殿磚上。永樂閱卷未完，傳問，具以對，乃命就磚上錄而閱之。吾鄉李九我、蘇紫溪，自少同學，後蘇復從李受業，而丁丑先達，至癸未，李會試，至都，主其家。蘇以部曹爲同考，臨入闈，問：「如何看文字？」李曰：「子才高，遇有平淡文字，

恐係有學有養之士，宜留心不可輕棄。」李卷適在蘇房，已置之矣，忽思李言，覆閱，乃大稱賞，薦之，遂得元。彼時尚有古道，言不及私，亦以信二公之生平不苟。

先王禮樂都有原故，如制禮，便將鬼神情狀都安置體貼妥當在內。樂的緣故，不知如何便感天人、格鬼神。其製十二律，幾箇竹管，便與天地之氣相應，却甚奇。

某看禮樂亦不是難事，如今把禮斟酌，令至易簡，人不難行，自然樂從。樂便把如今的戲整頓起來，就是樂。孟子斷得直截：「今之樂由古之樂。」人多在律管上講究，即使得了虞舜的律管，作起《韶》樂，亦不必一時便鳳儀獸舞。《家語》中記孔子入齊，見童子揖讓於道，曰：「疾驅車，《韶》樂將作矣。」此等話皆荒唐。安上治民，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂。若只郊廟中作

樂，就是《雲門》《咸池》《韶》《護》《大武》，亦只天地鬼神聞之，如何天下風俗就會移易？自然是人人見聞，纔能移風易俗。如今人看戲，到那忠孝苦難時便涕泗交流，移易風俗，可見不難。

伊川論禘，謂以所出之帝爲東向之尊，其餘合食於前，此說爲長。朱子但謂以始祖配之。自記。

古人的樣子，莫要走他的，他不敢破決的事，畢竟破決不得。如人繼之君，自尊其親，雖濮安懿王亦終未曾入廟，至明世宗居然將興獻入廟，坐於武宗之上，不知當日曾經北面，如何能相安！既非創業時追尊之比，而使爲帝於身沒之後，不復有宗法，後世能從我乎？

繼嗣之君，於所生父，須還他一個稱呼，即稱「皇考」，尚未全不是，伊川謂當稱

「皇伯父」，亦無據。至明世宗直入其父之主，加武宗之上。孝子不為人後，要做孝子，就莫即帝位。既即帝位，又不承前面統緒，豈有此理！這是自太祖傳來之統，不可以私其父者。

聖廟從祀之禮，斟酌停當最難。前日議朱子升堂，將位於顏、曾、思、孟之下，某奏：朱子功德，雖不讓顏、曾、思、孟，但十哲俱是聖門先賢，一旦加其上，恐朱子亦不安，似不如列於十哲之下爲是。果蒙俞允。

古者君臣如朋友，情意相浹，進言亦易，畏憚亦輕。朱子云：「金人初起，君臣席地而坐，飲食必共，上下一心，死生同之，故強盛無比。及人汴，得一南人教他分辨貴賤，體勢日益尊崇，而勢隨衰。」漢高祖初得天下，羣臣固無禮，叔孫通不過記得許多秦家制度耳，杜工部云「叔孫禮樂蕭何律」，

其實壞事就是此二件。

問：「民俗冠昏喪祭彼此侈靡相耀，了無分別，不如此衆便笑爲鄙嗇失禮。若不立爲品制，欲民生日厚，難矣哉！」曰：「諸事自當法古，然亦必順民情，因時勢而行之方好。如今倘要復緇布之冠，豈非無謂？若於一頂帽分別貴賤，使奴僕賤流一出門，人便知爲何等人，雖衣錦繡無用，且覺其不稱，自必廢然而止矣。」

古人飲食衣服起居皆拙滯，不求便利，總欲苦其形骸也。凡極形骸之樂者，皆後世所爲。

某謂四舍弟：六經外，六藝皆當留心。文武既分途，射、御暫可不講，至禮、樂、書、數，實要緊事。書學有顧寧人，數學有梅定九，《音學五書》後，第補《聲氣之源》一卷，便完全，定九再將《曆論》補幾篇，仍做出九



數存古，亦算完備。樂，某留心數十年，其書規模具存胸中，只得一年工夫便成。至禮，須弟具稿後，再共斟酌，其略當以孔子所分冠、婚、喪、祭、射、饗、朝、聘分目。其實八件只四項，冠婚是一項，喪祭是一項，射饗是一項，朝聘是一項。起於士大夫，推而上之以至朝廷。有經文者不消說，至如儒先所論有參差處，須著一論於後以見意。今所不行者，則分集經書，以類存古制。又有一小禮、一大禮，《幼儀》《曲禮》在冠婚之前者，附見於前；有朝廷大事不在八項之內者，附見於後。更斟酌爲一簡便禮書，令鄉黨士大夫居家可行者，又省便，又免於村野，同志者相約行之。

婚禮三月廟見，朱子改定三日，今便可從。或問：「三日連本日算？抑離本日算？」曰：「古人亦是大略說，連離皆可。」

如《武成》「丁未祀於周廟」，「越三日庚戌」，是離根算。《召誥》「三月惟丙午朏」，「越三日戊申」，下「越三日庚戌」，「越五日甲寅」，皆是連根算。可見不拘。」

所謂「宗子」者，自高祖直承下來，皆是世嫡，方可稱之。若於祖、於父、於曾爲嫡長，而於高則非者，便不可以祭四代、稱宗子矣。須俟異日其子爲己立廟，方是宗子。此段曲折，先儒講論甚略，以其義明白耳。然如自身顯貴至於公卿，又不忍不祭四代，即古之爲公卿大夫法得立廟者，豈必盡嫡長乎？此則可推《禮》文而知，不徒以義起也。

如今要斟酌禮，最是大宗、小宗難停當。此處處置得妥，他都容易，古今不同者此爲大。若事必不能行者，空言無用，只是不可自我創造，畢竟依倣古人，或本之經，

或本之先賢。如伊川說「人皆可祭高曾祖考」，既有服，豈得無祭？朱子亦如此說，便當依他。人皆疑伊川奪宗之說，細思之亦是。庶人立不得廟，他有爵，廟因他而立，未有冕服在後，反以庶人主祭者。如今只得爵位尊者主祭，而宗子並立，以存其統。

祭有大宗，大宗之難在宗子。宗子而有祿位則善矣，宗子而無祿位，無祿則不祭。如是而主祭猶用宗子，則犯分，不用宗子，則廢古，如之何則可？先君斟酌最當：主鬯者必用有祿位之人，祝文則並列「主祭某、宗子某、直祀某」，主鬯者居中，宗子、直祀居旁，俱視行輩年齒爲前却。先時寒族祠堂，祇是春秋兩祭，先君以爲冬至元旦應祭。冬至天氣之始，宜祭始祖，元旦王正之始，宜祭先祖。先君未見程子書，恰闡

與伊川合。人總要明理，禮本因人情而制也。

程子謂：「服既及高祖，則祭亦宜如此，只是品物有豐殺，禮物有繁簡。」是庶人亦可祭高祖，但不可僭用士大夫之禮耳。然其中有古所無而今時勢不同者，須想得，不然後人亦難行。宗法是大事，大宗固宜復，然其子孫貴者不必宗子，宗子不必貴，祭用貴者之祿，豈反使宗子之賤加其上？萬一宗子竟是農夫，如之何其加於朝官也？只得貴者主祭，宗子及直祭同祭。主祭者居中，宗子居左，直祭居右，長一輩者稍前，同班者齊排，卑幼者稍後。祝文竟寫「主祭孫某、宗孫某、直祭孫某」，至小宗亦宜倣此意。如某於法得立高曾祖考之廟，然某即非高祖之宗子也，某爲主祭孫，而宗孫即用高祖之長房長孫爲之，直祭者

每年換人。至五世而祧，則用曾孫之長房長孫爲宗孫，以次而下。倘有德有爵不可祧者，則倣古禮祖功宗德之意，將此主移向始祖之廟，合族公祭。不然，貴者之子孫倘竟降爲皂隸，又安可以祖之爵而隆祭之禮與？所謂「葬以大夫、祭以士」者，大不侔矣。祭以本身之爵，非以祖考之爵也。

《家禮》既脫稿，被人竊去，後來朱子不能重具稿，惟囑門人楊氏曰：「此稿日後出時，中有某條某條未訂正，當爲改之。」故《家禮》中有數條皆經楊氏注明，讀者不可忽過。《家禮》要存古法，故段段有宗子行禮。到底人不能行，如今須考定，令眼前可行方好。卿大夫家古有世祿，故子孫雖無位，行事尚得與大夫同；今卿大夫既無世祿，設數傳之後，支子顯達，而宗子却無祿，則宗子分止宜薦而支子又不得祭，是使有

祿者身享鼎烹而祖宗僅受菲薄，於心安乎？寒家宗祠在山中，先世士大夫多居郡，祭時不躬不親，惟使直祭者經理其事，故時序歲臘，潦草獻享而已。及先君定議，以爲宗子有祿，自當主祭，即宗子舉人而支子進士，宗子侍郎而庶子尚書，爵秩相彷彿，亦仍當宗子主祭。若宗子無祿，而庶子顯貴，則貴者以其祿主祭居中，宗子居左，直祭者居右，一同奠獻。如此斟酌，既不背古意，而於今可行，方不爲空言。

問：「官及三品者皆得立廟，假如官六七品，得立廟否？」曰：「適士二廟，古也。六七品於秩爲郎，今之郎即古之士，立祠何妨？亦得祀四親，只是殺其體。」問：「諸生庶人何如？」曰：「不可立祠，祭於寢。亦可祭四親，其禮又當簡略。」問：「小官亦可祀始祖否？」曰：「亦可，只殺禮就是了。」

大抵程朱有一人說過便可用，他是從道理上秤量過的。聚族之道，聖人所尚；不忘本之誼，君子所先。人皆不敢忘其祖宗。無不是處，自然風俗日厚。只是屋之大小，禮之豐殺，各安其分，初亦無害。」

小宗如及身貴，便應立四親廟，子孫以世代而祧，下至本身玄孫，都該用貴者之子宗孫主祭，蓋五世之澤未斬也。如五世內支子有貴者，亦不得於此祠中主祭，當自別立四親廟可也。大宗不容有二，小宗不妨其多。

祭爲吉禮。今仕宦之家，四親多不立廟，又止忌日設祭，祭墓及祭忌，古無是禮也。朱子不敢廢忌日之祭，然變服，用淺黑色巾，蓋猶哀之餘也，豈可當吉禮乎？

程子云：「凡人服既至高祖，祭亦應至

高祖。」既得祭，豈可不詳制度？某歸，即爲廟於宅內，作四龕，依朱子法隔開，便不嫌並坐南向，且便於忌日各祭。神座略低，以便祭時几筵相接。

古時天子諸侯大夫，各有祖廟，其合食也，則太祖正東向之位。今既無各廟之制，又無東向之禮，則同堂異室，自然並坐南向。只是妣本附祖，合饗時，人家都設一筵，大不妥。母子同席猶可，舅婦可同席乎？伊川自說得確：「四親應分爲四席，寧可以一筵而分爲四處。若再爲通融，則祖與祖爲一處，妣與妣爲一處，一筵分爲兩筵，則更便矣。」意厚而禮明，不惟其物也。

吾家遵程朱之教，祭自高祖以下，於官舍則立祠版，奉以行。但祠版只同一龕，既

不容版隔作四，如朱子之制，則供饌時勢難多席。若循俗通用一席，則是舅婦同席，於體不順。今酌分爲二席，東席祭四代祖考，西席祭四代祖妣，父子姑婦，固無嫌於同席也。官舍無常，難以如禮，如此權宜行之，庶猶不至大謬。清植。

畫像之設，程子以爲少一根鬚便是別人，其言似太固。夫推孝子慈孫哀慕之心，夢寐髣髴，猶願見之，況形像宛然，想見平生者乎？自記。

張子言：「三年之喪，期可祭。」此句未安。至云：「期之喪，既葬可祭，總功之喪，踰月可祭。」似乎可行。自記。

墓祭以寒食，始見於開元之詔，其文曰：「寒食上墓，禮經無文，近代相傳，寢以成俗。」故萬季野疑其起於陳、隋之間。寒

家上墳不用寒食，而用戌亥之月，似更有理。古者廟祭墓藏，樂以迎來，哀以送往，報魂報魄，求諸陽求諸陰，各以其類，順天道之節。自記。

祭酒之禮有三樣不同。先灌酒者，代祖宗祭先代爲飲食之人，所謂「祭酒」也。次奠酒，斟一杯奠於列祖，斟一杯奠於列妣。次方每祖位前各斟一杯，每妣位前各斟一杯，如盛筵延賓然。初登筵，則向外以酒灌地，所謂「祭酒」也。次斟一杯送首座客，所謂「奠酒」也。客辭，則令人每客前各斟酒，亦三樣不同。

有人年少，妻死無子，即扯一族人爲嗣，於神主旁，書「男某奉祀」，大爲悖謬。繼嗣本爲繼祖，乃爲男子設，未有爲婦人設者。況夫在則夫爲主，其題主應作「亡妻某



氏神主」，其旁不書「奉祀」。

錢楮乃五代後事，然行之久亦難廢。即使聖人到今制禮，亦必不同於三代。何則？人之習俗不同，即鬼神亦不同也。古人祭取蕭合腍膋爇之，<sup>①</sup>所以求神於陽，灌酒於地，所以求神於陰。今之燒香，亦求神於陽之義。此皆無害於禮，從俗可也。

古冠皆以束髮，當顙處率使空，如今婦人之覆髻者，而略加高。夏收殷髀，<sup>②</sup>皮弁爵弁，及後世竹皮、進賢、遠游諸冠皆然，即冕亦然。髮後板向前如覆瓦，前仍空也。至漢元帝頭上有壯髮一攢，<sup>③</sup>因覆以片巾，王莽頭禿，又全覆之，而謂之「幘」，自是人皆效之。及宇文融遂製幘頭，以方巾冪首，四隅四帶，兩帶結髮後，垂其餘，以前兩帶從髻後繞回，而紐結於前。唐明皇因以後

兩帶用銅絲鉤起，彎向前以示異，即今戲場中兩翅冠也。魚朝恩則內用桐木為楞骨，使高而方，士大夫皆承用之。五代時始改為軟紗帽，即用幘頭而模之。明始加漆，為今戲場中圓紗帽，而以方者為幘頭。

榕村語錄卷之二十七終

① 「腍」，原漫漶不清，今據四庫本補。

② 「髀」，疑當作「髀」。《儀禮·士冠禮》：「周弁殷髀夏收。」

③ 「髮」，原作「惟」，今據四庫本、全書本改。

## 榕村語錄卷之二十八

### 治道二

問：「《韶》至何時始失傳？」曰：「其晉之東乎？漢高廟中尚有之，五代亂至二三百，秦炬所不盡者，至此始滅絕無遺。」

問：「古樂似皆以詩為主。」曰：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和。」樂之始終條理備矣。詩所以言志，而詩之言，必抑揚高下歌之而後可聽。其詩之和平廣大者，以宮聲歌之；清揚激發，慷慨悲壯者，以商聲歌之；歡忻流暢者，以角聲歌之；急疾清促者，以

徵聲歌之；繁碎嘈雜者，以羽聲歌之。然五聲無節，不能中和，則以律和之，由律而寫其聲於八音之中，至於克諧無相奪倫，則神人以和矣。」問：「鳳儀獸舞是實事否？」曰：「是實事。如今官府行禮處，略有肅雍之意，使人皆聚觀，各有懽然悚然處，雖悍卒野人，亦不敢譁，可以見矣。」

教化莫重於樂。唐虞之教胄子曰「典樂」，夏商曰「樂正」，周曰「大司樂」。今之「祭酒」，即古之「司成」。成，樂之一終也。又有「司業」，業，懸鍾磬之板也。即如做戲然，竟把國子輩演成一箇樣範，後來要變亦不會變。其初勉強教習，及其成也，都是順其自然，導以固有而已。後來把第一義先漸滅盡，而以下賤倡優視樂工，欲天下化行俗美，人材輩出，得乎？宋時用女戲，門人問有事當用否？朱子曰：「時尚安得不

用？」聖賢亦不能違時，只是女更不如今之男矣。唐宋仕宦皆有官妓，名尤不馴，明尚演其餘習，高麗人進貢，論官之品級，以妓陪之，直至今日始革去。甚是。男女無別，則廉恥道喪矣！教化將從何處說起？

雅樂是舞者舞，歌者歌，俗樂是舞者自歌，殊無理。如《大武》之舞，始而北出，一人「總干而山立」，人莫知爲誰也，歌者則歌「殷商之旅，其會如林，矢于牧野，維予侯興，上帝臨汝，無貳爾心」，人知爲武王矣。再成而滅商，一人「發揚蹈厲」，人莫知爲誰也，歌者則歌「牧野洋洋，檀車煌煌，維師尚父，時維鷹揚，涼彼武王，燮伐大商，會朝清明」，人知爲太公矣。以此推之，想《韶》亦是自徵庸、在位、殛罪、命官，遂有九成也。當時國子豈必如今優人，不過有其象而已。爲其事者口不言，而旁觀者則稱羨慕誦之，

雖其詞誇多亦無妨。若斟酌雅俗之間，如蘇武，即將史傳語放在他口中自說，而臺下別用人贊嘆之，亦可。

五音惟管子言之的當。宮博厚洪長，君欲其如此；商激昂慷慨，臣欲其如此；角清和調暢，民欲其如此；徵警動而煩襍，事欲其敏也；羽細碎而淒切，物在天地間至多，却各不相混也。聽人之聲皆出於喉，其人便正道而貴；人鼻多者，恐乖厲，或作危險；舌音多者，或心回互，或巧佞；齒音多者，或狠，或艱深；唇音多者，或不正，或賤。試之頗驗。作詩用韻脚，若是喜慶事，用宮音，便洪亮；發揚感激事，用商音；述平常事，用角音；可駭愕事，用徵音；悲惻事，用羽音。

「黃鍾之宮」，另是一物，非「黃鍾管」也，朱子以「律準律通」比之，極是。然呂氏

所謂「取竹斷兩節，間三寸九分而吹之，以爲黃鍾之宮，次曰含少」者，此義千古不明，以啓《隋志》及近日李文利之說。某謂黃鍾八寸一分，應鍾四寸二分，自黃至應相距三寸九分，是諸律長短，皆在此距內耳。黃鍾爲宮，則自太簇爲商，至應鍾爲變宮，皆以少聲與之相應。少聲者，言其聲比黃鍾爲少也。既得黃鍾，遂穴諸孔於三寸九分之內，間而吹之，其全聲則黃鍾之宮，其次所穴孔間而吹者，即所含商、角、徵、羽及二變之少聲也。此以一管而備五聲，故曰「黃鍾之宮」。及「制十二筒」之後，則果相和，而此管可以生之。自記。

向解《呂覽》「三寸九分」，以爲黃鍾以下，應鍾以上，中間三寸九分，於隔八相生分寸之位，穴孔吹之，以得諸律，所謂「間而吹之」。立此爲律本，在十二律管之外。前

年王振聲往天壇看樂器，其穴孔處却非隔八相生取之。今《律呂正義》書中乃言其故：琴是隔八相生者，平方也，面也；管以比例言，則立方也，體也，體便隔八相生不得。乃知呂不韋不知此義，故云：「三寸九分，間而吹之。」班孟堅《漢書》全引此段，只去「三寸九分」一句，想是考究過，知不如是，故去之耳。

問：「『律準律通』之制。」曰：「以木安十二絃，如琴狀。一絃爲全律黃鍾，或具七聲，如十二管之有黃鍾之宮一管；或可以上下按取十二律之聲，皆不可知，此絃不在十二絃之內。餘十二絃，即應十二律。用十二絃，不用此絃，此絃以驗十二絃之合否，爲十二絃之母。」

問：「何妥雖止存黃鍾七均，但既有黃鍾七均，用此以推各律，依以旋生，有何難

處？而謂自此旋宮之法遂廢，何也？」  
 曰：「正是。總是因陋就簡，不去推勘補足他。且因此可見朱子所謂『君臣之道不達』一段議論之確。蓋五倫都是達道，後世惟父子、兄弟、夫婦、朋友四倫達於天下，而君臣之道不達。何也？君者，九州之綱。然宰相亦做得主，行些事，六部亦做得主，行些事，下至鄉亭嗇夫皆做得主，行些事，便人人有君道，有臣道。後世事無巨細，俱要稱制裁決，所以朱子云然。黃鍾獨存一調，而不能各自爲宮以相生者，以此。這道理甚神妙。」

明道論樂，謂：「將上下聲考之，須得其正。」一言以蔽之，省辨論者多少紛紛。此等處與所謂「加一倍」法者，皆可謂要言不煩。自記。

問：「朱子謂『從來無祉角』，何也？」

曰：「亦嘗疑此。朱子謂自漢唐以來之樂，不能以祉角成調，不知何故。宋徽宗強爲之，起聲是祉，尾聲又走了。」問：「審音是祉而用之，如何會走？」曰：「如彈琴，頭一聲是祉了，尾聲不應，彈至那裏，一樣安放，却是別聲，可奈何？此理甚微，蓋三代而下，君臣皆具，生物仍然，但事多不得其理，民多不得其所，此聲竟亡。」問：「民事既錯，則物亦失宜。何以有羽？」曰：「畢竟差。如今所生之物，竟有較古時加多者。但看武王既得天下，偃武修文，商聲不用，國祚遂衰弱而綿長。景王造無射之鍾，伶州鳩知其以心疾死，劉歆造樂而莽死，荀勗造樂而晉亂，宋仁宗作樂亦以心疾死，王朴爲周世宗造樂，聲太高，世宗死而國祚促。宋太祖至太常聞樂，嫌其管太高，令下二律，國祚遂衰弱而綿長。如響應聲，此理怕



人。齊景公作《徵招》《角招》，只怕那時此二聲便有些作怪。晏子勸景公出舍於郊，大戒於國，於行慶施惠之時作此樂。我輩

不會吹彈，又無精曉音律之人可問，不知果否。第向時曾聽一友彈琴，逐曲問他，大抵宮商調多，羽亦有，未有說是角徵調者。又亡兒學琴時，說琴中本有啞處，某不信，同是有木有絃，如何會啞？及試之，果然。以此驗之，或有此事。即以人之說話言之，激昂慷慨者，商聲也；淒切哀怨者，羽聲也。至合乎人情，令人歡悅和暢，是角聲；緊切事理，一字不浮汎，是徵聲。此二聲便少。」問：「三代以後，文不如古，亦然？」曰：「然。大約宮聲是天地元聲，聖人謂黃鍾萬事之本，此不容亡者。慷慨激發，淒緊瑣細，此後世之所有。至民氣歡悅流動，諸事懇摯警切，此聖王之事，三代以返，不能

及也。角與宮相近，徵與羽相近，以爲是角矣，仍是宮，以爲是徵矣，仍是羽。今人認錯部位者多。」

元人曲子只四齣，猶是古樂之遺。古樂只升歌、笙入、閒歌、合樂四節。儒先都謂舜樂九成，周樂六成，某意謂四節之樂，唐虞三代恐皆如此，所謂九成、六成，乃舞也。但古人却無此說，存以備考。如今戲亦當以四齣爲則，把中間沒情理者盡刪之，至其履歷姓名，莫要自己敘述，使一人在旁以詩歌詠歎之，更有情理。戲最可厭是中間夾雜許多不相干事，而收場草草。文章須是篇末收拾完全，一絲不漏，戲何獨不然。

明世用冷謙、韓邦奇等所定之樂，將舞都依字音五行，有俯仰伸縮而無疾徐進退，信爲可笑。

古人制七始，都與造化相應。如黃鍾爲宮，則太簇爲商，只隔一位，姑洗爲角，亦隔一位，至林鍾爲徵，則隔二位，南呂爲羽，又隔一位，自南呂至黃鍾，又是兩位。角徵相隔兩位，故取中以蕤賓爲變徵；羽宮相隔兩位，故取中以應鍾爲變宮。月行節氣亦然，至將置閏，則越兩節氣，不得不置閏，與五聲二變同。故房氏以二變爲閏宮閏徵。

有謂三分損益、隔八相生爲不是者，其說以氣是一呼一吸，未有極長而漸縮短，極短而漸放長。不知陰陽二氣，以相對者言，則呼吸是也；以一氣之始終言，則漸長漸短是也。如人之聲，自丹田出，即撞入鼻，乃到舌，次齒，次唇，則出口矣，何嘗一出即一人也。

十二管，音之母也，作樂時却用他不

著。其調中所用律，則寄於簫管之孔、琴之絃、鍾磬之厚薄。八音惟革木不入律，埴有孔，亦入律。十二管却藏著，所謂「王府則有」，金石絲竹有差，則取出管來正之。

聲大莫如黃鍾，細莫如應鍾，皆可以起調，而其腔板聲口則不改於其爲宮者也。如大江東詞，大聲唱使得，即低聲唱亦使得，而其聲口則淨也，非旦也。

問樂律。曰：「律者，樂之末節也。」

曰：「諸書言古律分寸不定，因失中聲，而古樂無由復，何云末節！」曰：「假令樂得中聲，遂能鳳儀獸舞乎？古禮之不復，果以衣冠籩豆之制，闕而無所考乎？」曰：「然則古之立律何也？」曰：「人得天地之中以生，性得天地之中理，氣得天地之中氣，形得天地之中形，則聲亦得天地之中聲。聲之大者如雷霆，小者如蚊蟲，皆非中

也。就人之聲，暗啞叱咤則過大，咿嚶啾唧又過小，亦非中也。惟平常之聲，高下抑揚，大不過宮，細不過羽，其中有十二部焉，故律呂十二，配人之中聲也。黃鍾、大呂、太簇、夾鍾、姑洗、仲呂、蕤賓、林鍾、夷則、南呂、無射、應鍾，皆鍾名。又以鍾之擊有輕重不等，則聲不足以爲定，不若竹之分寸一定，而人儘力用氣吹之爲較準，故製管爲律，以存聖人中和之聲。於是以十二律之聲，寫入金石絲竹匏土之內，則聲皆和而樂成矣。」

問：「宮、商、角、徵、羽既分清濁高下，如宮濁矣，何以旋宮又有極清聲爲宮者？」曰：「此是兩樣論頭。如應鍾爲宮，其聲細矣，則他律爲商、角、徵、羽者，更細於宮，律管本長於爲宮之律管者，臣民不可以陵君，則以變以半應之自合。若在言志之詩，論

其氣象是宮是商，終不得變。大抵宮、商、角、徵、羽爲虛位。」

古人作樂，以律從詩，今人講樂，以詩從律。「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲」，豈非以律從詩？如今填詞，却是派定某字用平，某字用仄，鐵板不可易。又自樂學失傳，論者便謂聲音之道無從理論。而詭誕者又造爲秘傳怪異之術，轉相迷悞。其實今日看戲，見忠臣孝子則感泣，見奸邪害正則髮指，是即樂之大本大源也。聖人有作而欲制禮，即今所行者折衷之可矣；欲制樂，即今崑腔戲考定而條理之可矣。

樂有調有聲。調如今曲之《清江引》《新水令》是也；歌如歌《關雎》《鹿鳴》之字句是也。如以宮調歌《關雎》，則「關」字必用宮，所謂起調也。至「逌」字必收到宮上，所謂畢曲也。二章「參」字、「側」字，三章

「參」字、「之」字，皆然，是之謂「調」。若每句之字，宮、商、角、徵、羽、變宮、變徵，七音任用，各隨其宜。如首「關」字用宮，未有次「關」字仍用宮而並頭者，勢必須用別音。蓋即一字隨人歌作七聲，總在高下長短上分別，非本字自爲一定之七音而不可變也。

全曲謂之調，每一律有五調，共六十調，二變不爲調。每字謂之聲，每一律有七聲，共八十四聲。自隋時鄭譯得旋宮法於西域蘇祇婆，何妥恥其不能，止用黃鍾一調七均，至今雅樂尚如此。今俗樂唱戲者，亦未攷調聲之全否，但用某調，則以某聲起調，某聲畢曲。如用黃鍾，則以黃鍾歌第一字，及完，仍以黃鍾歌末一字，而通歌所用字，總不出黃鍾所生之宮、商、角、徵、羽、變宮、變徵。以他律爲宮皆然。《律呂新書》中，却不曾把五聲爲調一處挑剔發揮明白，

故人難看。「聲依永，律諧聲」，分得清楚，則了然矣。

問：「如奏黃鍾之商，用黃鍾七聲乎？用太簇七聲乎？」曰：「竟用太簇爲宮之七聲。因其爲商，不可云太簇之宮，只可云黃鍾之商，他律皆如此。」

十二律制器，止可以制金、石、絲、竹、匏，此五者有十二律，至鼓、柷、圉則不具，壎雖爲人所吹，然土爲之，亦未知能具與否。十二律用以考音，而不用以作樂，雖以竹爲之，而以鍾爲主，故以竹管而取鍾名者甚多，黃鍾、夾鍾、林鍾、應鍾皆是也。八音之中，惟竹、絲、匏可以字字依人聲音節簇，而金、石、土、革、木止一聲，或以起樂，或以止樂，或以節樂也。

問八音之序。曰：「金石所以爲衆音之節，故最尊。絲，堂上之樂。竹，管也，乃

堂下之樂。天子元侯始用管，卿大夫則用笙，笙即匏也，故次於竹。土，埴也，雖其用小，而爲人所吹，與竹匏同，故次之。至鼓與祝圉，不過節樂、起樂、止樂而已。」又曰：「鼓無當於五聲，故又次之。」

問：「方響有十六箇，十二箇是正律，四箇是清聲，何也？」曰：「方響即磬也。正律只有十二，至第九聲即不能全具五聲，少一聲，第十聲少二聲，第十一少三聲，第十二少四聲。蓋律至應鍾窮矣，只得截律變半爲四清聲，以全十二律之五聲。二變不爲調，故止十六。所以編鍾編磬皆十六，編簫之管亦十六，其故俱是如此。」

舊欲作一部樂書，竟分八章：《樂用》《樂教》《樂章》《樂聲》《樂律》《樂器》《樂舞》《樂理》。今思只以《周官·大司樂》一篇爲經，《禮記》中《樂記》爲傳，而與經相發明者

曰《附大司樂》，與傳相發明者曰《附樂記》。或將八章另編，各成一類，以便專考一門者。言樂者嫌不得古之黃鍾，猶習禮者嫌不得古之衣冠。豈今之衣冠必不可以行禮耶？自元以前，講曆者必欲求上古之曆元，冬至、歲、月、日、時皆會於甲子，日月如合璧，五星如連珠，勉強湊合，終不能確。至郭守敬始悟其非，追之既往未必是，驗之將來未必合，又無關於曆之緊要，於是一筆勾去，即以至元辛巳爲曆元，而《授時曆》遂迺超絕前古。自元以後，人皆翕然服之，不復言曆元矣。黃鍾之說亦是如此。朝廟之樂，實能歌詠祖宗功德，<sup>①</sup>字字確實，明創業之艱難，道君臣之一德，憫將士之憔悴，咨黎庶之勤劬便好。然古之作樂者，非徒以

① 「歌詠祖宗功德」，原爲墨丁，今據全書本補。



朝廟爲重也，移風易俗，全以用之邦國，用之鄉黨，用之間巷者爲要。蓋朝廷郊廟之樂，臣民得與聞者有幾？惟家家戶戶皆得見之，方能興感。孟子云：「今之樂由古之

樂。」以《樂記》「冕而舞《大武》」一段，及「賓牟賈」一段觀之，古之樂與今之戲何殊？若將廿一史中忠孝節義之實事，如戲編出，但詞不要豔，聲不要淫，使聽者心氣和平，可以語，可以道古，何代事即用何代衣冠、官號、器具、禮節。自士大夫以及編氓無不歡欣鼓舞，而臣思忠、子思孝、夫思義、婦思節，則太和之風洋溢於宇宙。此豈徒講黃鍾之所能致耶？至於詞，漢即用樂府，唐即用詩，宋以後即用詩餘、曲子，無不可者。編纂皆要設一局，禮局、樂局、天文局、書算局，講求在這裏，便有舉而用之之時。朱子何嘗能用於當時，明朝承其餘緒，得其糟

粕，尚可支持三百年，莫以空言爲無補也。今欲考訂朱子所言禮爲一書，而以己見輯樂書，至曆算有梅定九之書在，亦覺燦然可觀矣。

崑腔之吐字，每字有頭、腹、尾，如「西」要烏之爲「簫」，「伊」要烏之爲「憂」之類。如但有頭、腹而無尾，則聲短，非其本音矣。歌、麻、支、微、齊、魚、虞，皆自發自收，爲聲之元。東、冬、江、陽、庚、青、蒸、真、文、元、寒、山、先、侵、覃、鹽、咸，有頭腹而無尾。

國書以阿、厄、伊、烏、於五字爲字頭，最妙。歌、麻即阿部，支、微、齊即伊部，魚、虞即烏部。

古人習樂，其舞蹈有節，能使血脉活動，所以云「養其血脉」，只是如何舞法，今已不傳。然果然作樂，不患無傳。《禮記》說樂「如抗如墜」等，聲之節，即舞之節，其

轉折疾徐，亦如大不過宮，細不過羽之意，以理準之，雖不中，不遠矣。

樂最要緊，禮即存於其中。即如章服，代各異制，惟優人不禁。有虞氏之衣冠，至周衰，必蕩盡無復舊制，而《韶》舞則全存之。友曰：「髻年看劇演，見扮高力士者尚戴紫金冠，今則爲烏紗帽矣。唐制中官雖極老，必戴紫金冠，不敢烏紗帽，見《勺中志》。做那一朝戲，即用那一朝衣冠，方是名優。」曰：「嘉靖改定禮樂，以爲大備，其實到此乃大崩壞。舞按五行，醜不可言。古舞斷不如是，大率即如今劇演。冕而舞《大武》者，即武王，尚父則發揚蹈厲，各肖其形容行事，令人想見當日光景，故曰『舞以象事』。不肖其人，焉取哉！又恐人不曉，歌者却從旁贊其功德若何，行事若何，所謂『一唱三歎』也。優孟之似孫叔，人即

以爲真，故當日樂工，皆非庸俗人也。」

各省大吏多以優伶爲性命，無怪其然，即吾輩之幾本書也。不爾，政事之暇，如何度日？古人暇時，便有琴瑟歌舞，先王知道人身心必有所寄，因其勢而利導之，以歸於正。樣樣都動得手，故有用，不是全靠讀書。如今禮樂久廢，只得守幾本書，檢束身心，開廣知識。若移而之他，則放辟邪侈，不可言已。古時必有民間之樂，《韶》《武》豈士庶可用？「《宵雅》肆三」，亦不可用於燕閒，使徒九廟明堂之間作《韶》《護》而天下即風移俗易，恐無此事。

如今即將古書中忠孝廉節之事製爲詞曲，去其聲容之無情理者，令人歌舞之，便足以移易風俗。感動人心，不妨從粗處做起。禮始諸「汙尊而杯飲，蕢桴而土鼓」，後來便至「禮儀三百、威儀三千」。古人詩何

嘗有平仄？後分爲平仄，又於平仄之中分爲四聲，又於古詩之中論出聲病，唐人則竟字字程式，做成律詩。用之久，自然漸漸細密。

連日因讌藍總兵演戲，做到人情時，未有不感動者，以此見得樂之效速。若就元人百種中，選其忠孝節義有事實者，改其義理不通處，每事四齣，此外誨淫導欲者禁之，亦粗足以感人心而成風俗矣。

至尊嘗論及樂律，奏曰：「其理於經書上略可考見，至聲氣之調和，都不能曉得。」諭曰：「和不和極容易講。如你向我說話，聲高，我高聲答應；聲低，我低聲答應，自然和。若你低聲說，我胸中有不喜歡的意見，高聲答應，這便不和。」此語見得天地間都是感應之理，實說得著聲氣根源。時壬辰四月。

舜曰：「有苗弗率，汝徂征。」其詞責人之意多，略有滿假。益窺見到此，故贊曰：「滿招損，謙受益。」此是行兵緊要處，驕忿極害事。孔明七縱七擒後，以爲兵可用矣，故《前表》有「獎率三軍，北定中原，攘除奸凶，興復漢室」諸語，直視曹叡如孟獲，微有自恃之意。及街亭既敗，想亦見到此意，故《後表》曰：「成敗利鈍，非臣之明所能逆睹。」其識高矣。

孔子云：「善人教民七年，可以即戎。」孟子推衍其說，如「發政施仁」、「深耕易耨」、「修其孝弟忠信」，都是教民裏事。教民至於七年，豈但與民休息，而上下相信。即以之戰，民亦各知大義，勝不輕喜，敗不輕懼。國手教奕，若有下一善著狂呼得意，下一失著悔恨失聲者，國手必斥之。蓋輕喜輕懼，中不定，氣不靜，最不好，兵事

尤忌。

孟子云：「大國五年，小國七年，必爲政於天下。」他原有戰勝攻克的本事，却不用，所以規模大。後人便疑孟子用兵未必濟事，不知孟子手段竟可不用兵。事事束縛之以禮，教人便動不得，何必用兵。穀梁子說得是：「善爲國者不師，善師者不陳，善陳者不戰。」到得「善戰者不敗，善敗者不死，善死者不亡」，便不妙了。管仲生平便不曾與人打仗，何況孟子。後世惟武侯有此意，所以人說將兵非其所長，豈知正是他本領大處。老子亦見得此意，曰「惟慈故勇」，以「無爲」取天下，都確有此理。

鄉兵最妙。孟子所云：「出入相友，守望相助。」管子所云：「夜戰則聲相聞，晝戰則目相識，其歡欣鼓舞足以相死。」情誼既聯屬，而鍊習又熟，故鮮敗。至卒長黨正之

類，用之課農，則保介田畯即是人，用之勸諭，則飲射讀法即是人，用之出兵，則伍兩卒旅之長即是人。人相習而教有常法，文武兵民未嘗分也，何等有條理。

漢經費無兵餉，徒有吏祿而已，故太平數十年，則國富用足。自唐宋以來，有養兵之費，故官俸代以微薄。天下雖無事，而兵常聚食，故國家靡費恒多，而動有不給之患。自記。

官俸之薄起於宋。其所由薄，則起於養兵。漢時兵在京師者，不過南北軍，武帝止增七校而已，其餘南征北伐，皆用民兵，無事則農，故少營伍支給之費，而官俸得厚。唐之府衛，雖已有兵民之分，而兵皆屯田，未嘗坐而仰食，猶然農夫也。至宋削藩鎮兵權，乃悉以京室禁兵出防各路。兵額既多，而更番往來，費尤無數，故國帑虛耗，

貧弱不振，而官俸遂減。但三代時，勸農之外，即以講武爲事，法制整然，條理精密。漢則無事聽其佃作，有事便驅而用之，是謂以不教民戰。三代之民，日日使之習勤，內外有備，故無倉卒之患。

漢時兵民不分，故國勢富强。宋藝祖但就所見目前之弊，率意釐革，因藩鎮財富兵强，遂設兵仗以收其銳卒，立轉運以收其利權，務使文官有民而無兵，武官有兵而無餉，以爲如此，方不能爲害。至各路應設守禦之處，皆從京都遣戍，更番往來，以致養兵之費，府庫爲虛。不獨官俸緣以寢薄，即郊祀大典，亦時以匱乏不舉。豈知官俸厚，如天之雨澤，散而爲利也；兵餉多，如水之決隄，聚而爲害也。若稍省養兵之費，而散之百官，以養其廉恥，貪墨則盡法繩之，自然大小寅恭，不敢朘削小民，而閭閻日富。

於是興禮樂、施教化以感之，三代之治豈遠哉？

朱子論兵政，謂唐之弊在主兵者專制强梁，宋之弊在主兵者分散煩冗，而歸之責成郡守。可知漢法猶善於唐宋也。觀朱子前後議論，大都猶有取於漢制。自記。

古之陣法，只武侯八陣、李衛公五花陣爲有根。五花原於鄉遂之兵，八陣原於都鄙之兵。鄉遂之兵以十爲數，起於五，都鄙之兵以八爲數，起於井田之八家。自五家以至於萬二千五百家，皆以五相疊，故出兵自五人以至於萬二千五百人，亦如之。自八家以至五百一十二家，皆以八相疊。其在卒長之教，皆以五八爲隊而教之。一居中，前後左右爲四，無論多少皆依此，此五花陣法也。天、地、風、雲、龍、虎、鳥、蛇，無論多少，皆依此，此八陣法也。問：「鄉遂



四閭爲族是百家，四兩爲卒是百人，每家出一人。而都鄙四丘爲甸，是五百一十二家，出長轂一乘，步卒七十二人、甲士三人。鄉遂亦出車、牛、馬否？」曰：「亦然。鄉遂雖百人，大概亦用七十五人隨兵車，輕車也。餘二十五人隨牛車，重車也。歸馬於華山之陽，謂輕車，放牛於桃林之野，謂重車。」

孫武子書，總是說詐，如虛者實之、實者虛之之類。終以火攻，實大不仁之事，火攻無一存者。吾儒兵法，人以事其父兄，出以事其長上，可使制梃，以撻秦楚之堅甲利兵矣。故「善戰者服上刑」。至於人來算計我，却不可以無備，須要事事周到。漢將自當以趙充國爲第一，看他幾篇奏疏，無一句不靠實，立於不敗之地。魏相論「驕兵」、「貪兵」、「忿兵」幾句，亦得兵要。外有充國，內有魏相，所以相濟成功。若將《左傳》

《國策》《史》《漢》諸書選集一部兵法，當勝於今所謂《七書》者。

《充國傳》「嘗以遠斥候爲務。行必爲戰備，止必堅營壁，尤能持重愛士卒，先計而後戰」數語，盡兵家之要。自記。

韓文公論招募鄉兵，大妙。客兵便一戰而潰。施將軍平海，若不即用福建人，如何能成事？王輔臣反，亦是西兵平之。此却是用兵扼要處。

用兵如下棋然。低棋貪殺，又要多殺，國手只要自己不敗。到贏人，一著亦是贏，何須多！管仲用兵，何曾殺一人，而天下畏之。武侯節制之師，不曾多殺人，司馬懿畏之如虎。趙充國金城之役，何嘗與賊打仗？都是國手。

凡用兵，敗後再進，鮮不勝者。王姚江初遇伏而敗，夜復整兵而往，便破贛州。用

此者多勝。

巡撫浙中者，前有范觀公，後有李武定，浙中士民至於今稱之。武定之才視觀公爲優。當行兵時，施其智術，亦能得其懽心。武定先與鎮浙將軍結納爲兄弟，及耿逆作亂，武定言於將軍曰：「今勢危，全要得百姓之心，百姓一心，便可憑以立事。今與將軍約，萬一兵有生事害民者，吾關白將軍，即當按法治罪，迨後別爲庇護，操縱總由吾等耳。要使民知吾等不護兵以蹂民而已。」將軍唯唯。未幾，適有是事，武定聞而升堂作色，令標兵皆環甲，發令箭召將軍兵，百姓觀者數萬。移時而將軍縛兵至，以法治之，一時歡聲雷動。武定又損家資，及用庫金之無名籍者，以充犒勞。凡滿兵向前者，必拊其背，獎諭賞賚之，故滿兵亦歸心焉。武定於督兵王子及領兵將軍，皆用

此法，王子、將軍見其兵民歸向，肯擔當事，亦倚以爲重，以故內外和輯。又臨事頗能不動。一日與賴將軍、拉將軍同坐一山，望見一二千人擁至，從者不敢誰何，兩將軍皆失色。武定自頻捋其鬚，徐步出帳外。來者至，皆跪，武定和顏色問曰：「汝，兵耶？必有苦，試爲我言之。」衆曰：「無之。」曰：「或有條陳事，試爲我言之。」又曰：「無之。」武定曰：「然則欲何爲？」衆曰：「吾等前私通於賊，受有吳、耿兩家劄付，觀成敗爲去就。今被公厚恩，視吾等若骨肉，心不忍有二，故自首於公。後有賊至，當奮刃以自明也。」武定垂涕慰之，曰：「汝等皆忠肝義膽之人也。吾何以得此於若輩！」應時悉焚其劄付，而以牛酒犒焉，衆皆欣然而去。兩將軍於是大服。後某以是事問之，曰：「如此比者尚多。」每與之語，果能不

動，雖平常語，無即答者，必稍存思而後應。

當日白頭賊妄假名號，衆至三萬，圍安溪縣。某出示言：「蔡寅本永春賣漿家兒，托名三太子。值此年荒，民食不繼，何故甘被誑惑，以糧賫賊？我已興兵勦捕，諸鄉不得仍蹈前轍。倘賊以爲恚，即可嫁怨於我，若我家破，餉之未晚。或故相違忤，甘心餉賊，是亦賊也，便當移兵先剪，以爲諸鄉戒。」又復分兵守其要道，抄絕糧路。更出一招降告示：「敢殺降，死無赦。」出示之翌日，即有賊弁林起，以七百人降。某量留四五十人，餘悉遣爲民。自林起來，賊輒自相疑忌，又苦乏糧，不數日，散走强半，僅六七千人。忿來攻我，某以兵堵之山陁，賊不敢下，經大風雨而退。某遣李治以二三百人尾之，令去賊二三里，即結營自固，勿與交鋒。治請曰：「萬一賊回衆來戰，奈

何？」某曰：「只據險，一交鋒，便爲黔之驢矣。」又數日，賊盡奔散，其髮即用腰刀截之，棄滿道路。蓋人多則需餉亦多，無所得食，自然破亡矣。

管仲初見桓公，三薰三沐之後，所進不過管子頭一張書，<sup>①</sup>一二十年用之。鄧禹於光武、武侯於先主一見說得幾句話，終身總不出此。他見得明白，所以行之有成。辛酉年施將軍方督水師，專平海事，某遇於逆旅，問數語，某即喜曰：「臺灣已平矣。」施曰：「何相信之深也？」某曰：「君言之已在掌握，豈不能行乎？」說得實在是了，便不問而知其能行。

地曾啓奏云：「有人說海賊凡數萬人，浙江米都是此輩搬去，故常患米少。此說

① 「一」，原漫漶不清，今據四庫本補。

不確。數萬人必有宿泊之所，今臺灣、澎湖、舟山、金門、海壇、廈門諸島，無不重兵鎮守。其餘小島，能駐百人者便少，數萬人何處栖身？此輩不過是內地之人，乘南風則出掠，北風起則仍歸內地耳。」未幾，擒獲一賊，地奏且莫正法，就此窮究其根株，必有巨猾爲之窩主，得其巨猾則餘黨易散矣。其後果得鄭盡心。大凡兵間事，須得其要領，成功便易。又，莫妙於以賊攻賊，不易之道也。

馬見伯整頓山西營伍，兵皆譁然站隊。見伯有將材，不知何以如此其無序。凡仕宦所至，要有興革，須使他不覺，以漸而更。又要有同心的人，方得成事。爲將又須先擇材幹技力有用者，使爲頭目，頭目皆我之人，則其下安能動乎？此所謂機也。

至尊所不可及者，不嗜殺人。雖吳三

桂亦不曾族誅，耿精忠親族尚有爲近臣者。前年一大臣親族有以叛逆論者，他已自分連坐，乃寬之不問，下諭曰：「豈有人做此等事，而謀之宗族者？」何等聖明！三代以前，想已有相及之典，故《甘誓》《湯誓》俱曰「予則孥戮汝」。如此盛德事，竟超絕千古矣。

有惜晁錯早死者。曰：便不死，亦不過如此。即賈誼所言「衆建諸侯而少其力」，雖似合機宜，但視諸侯王都似劇賊一般，亦太不廣。人本領大，度量便大。周公誅管蔡後，未嘗猜疑同姓，親親之誼如故。後世多因一事有變，至於懲羹吹虀者。聖人先從修身尊賢說起，然後及親親。晁、賈議論，都不曾理清根本。至族滅一事，乃秦之酷暴，以霍光之賢，猶族上官，其意以爲不爾恐有後患耳。惟武侯本領大，李嚴廢

斥，若遇他人，便恐其不走魏，或走吳矣，武侯如此處來，何嘗有他患？武侯一切都用王道。罪人以族，嬰兒之在襁褓者，何與彼事？皆駢首就戮，實是慘事。當日耿、尚二逆親族，羣臣皆請誅之，蒙垂諭曰：「他在外要反，親族奈之何哉？」豈獨不害其命，並不去其官，兩額駙仍如故，甚盛德事，可爲萬世法。

聖人本領大，只隨事處得當，不計其後。問：「他本領大處，就在那不過分際處持得定否。」曰：「他拋得便是大。如有德易以王，無德易以亡。到了無德，不亡何用？如殛鯀而用禹，道理應如此。」

某巡撫直隸時，奉命築永定河堤。當時私心以爲何須與水爭地，但免其民之錢糧，使無催科之擾，則民賴水利，亦足以生。堤久必壞，終歸無益。今思之聖見爲是。

大禹之功，萬世永賴，然不久亦輒廢遷。如今既與斯民同時，得幾年安享地利，令少者長，長者老，老者死，亦可矣。譬如年荒賑濟，明知此三日糧不能保其三日之外，但且救他三日，未有逆料其三日後之必死，並靳現在之糧，而速之死者。

當日去看南河時，靳總河引到高家堰一帶看六壩，曰：「此明潘印川所留四十里，天然減水壩處也。原是四十里行水，並不說害民。今只留六壩，科道却參我害民。」彼時不解其故。及後大城、靜海頻苦水患，先是二縣無隄，並未告災，至近歲堤成，民反大病。於時適某出爲巡撫，因悟六壩之害，與此正同。蓋水平漫，則淺而無力，用堤束之，一遇崩決，則力併而猛，其疾如箭，當之者無不糜潰。後又看漳河，至成安，聞崔惟雅著有治河之書，因訪其子。其



子便說得好，他說築堤斷非良策，漳水來時，初不甚急，至深不過五尺，人畜概得遷避，若以堤障之，一決直是所向無前，人畜俱不能保。且漳水東行則西路退出，西行則東路退出，退出之地皆極肥美，反得數倍收成，只勿與爭地，隨其所行之地蠲除其糧可已。某遂據此奏請施行。後有言漳河現分四股，當併歸一者，某奏云：「禹疏九河，殺其勢也。天分爲四，正使勢緩，便是世運將泰，不應併而爲一。」奏上，遂蒙許可。至興化一帶下河，却是靳總河說得是。他說：「海反高於內地，若開七道河洩水，汐時內水外出，潮時外水內入，出者甜水，入者苦水，但見其害，不見其利。今人不想鹽城范公堤因何而築，全是爲海水侵田，築此障之。苦水所過，田便無用。今下河人家，半在水中，安之若素，田倒肥美，又有魚蝦

之利，開下河無益。」此言甚當。其後下河雖開，倒底湮塞。友云：「鯨湮洪水，便是用堤。《禹貢》一篇，無一隄障字，惟『九澤既陂』，澤乃可用陂耳。」蓋澤水淹漫，略用陂堰，便田可有收。若江河之流，難以隄束，所以孟子謂「行所無事」。

榕村語錄卷之二十八終

## 榕村語錄卷之二十九

### 詩文一

古文詩想皆起自臯陶，《臯陶謨》是自作一篇文字。明良之歌亦自臯陶始。

韓文公一肚皮好道理，恰宜於文發之。杜工部一肚皮好性情，恰宜於詩發之。所以各登峰造極。

詩文各人都有壓卷，韓文如《原道》《佛骨表》《與孟尚書書》之類，杜詩如《北征》《詠懷》《壯遊》之類。

山谷、元章書，後代並稱，而兩人各相詆訾。山谷服東坡文與書，而謂其詩不古。

然所自爲，亦未見其能古也。元章以山谷書撐手拄脚，其詩亦然。大約是雕刻字句，故致如此。要到意足氣足纔好，柳文尚不能到此。倫云：「王荊公亦有此病。」曰：「荊公、東坡還不可以此論。又當論其意：荊公取意澀，東坡取意溜，澀與溜皆有病。惟理足意足而氣亦足，澀不得，溜不得，多一些不得，少一些不得，斯爲至矣。班、馬之文，曹、杜之詩是也。」

文章與氣運相關，一毫不爽。唐憲宗有幾年太平，便有韓、柳、李習之諸人；宋真、仁間，便生歐、曾、王、蘇。明代之治，只推成、弘，而時文之好無過此時者。至萬曆壬辰後，便氣調促急，又其後，則鬼怪百出矣。某嘗有一譬：春夏秋冬，氣候之小者也；治亂興亡，氣運之大者也。蟲鳥草木，至微細矣，然春氣一到，禽鳥便能懷我好

音，聲皆和悅；秋氣一到，蛩吟蟲響，淒涼哀厲。至草木之榮落，尤顯而易見者，況人爲萬物之靈，豈反不與氣運相關？所以一番太平，文章天然自變。如戰國文字，都是一團詐僞，不知何以至漢，便出賈、董、馬、班。至唐詩之變六朝，宋文之變五代，皆然。若周、程之道學，韓、柳之文，李、杜之詩，皆是中興時起，力量甚大。總之，其人在廟堂者，即關氣運，至孤另的，便不相干，如晚秋之菊，寒冬之松柏，不關氣候，是其物性。如大亂之時，忽然生一聖賢，乃天以此度下一個種子，恐怕斷了的意思。

如今人學詩文，動說歐公、白傳。二公的詩體文體學不得，天才學問都比不得他，只是學他平調。他都是讀破萬卷書，就是音節之間，如何能到得他地位？<sup>①</sup>

詩文須常做。當其做時，何嘗不得

意？過幾時又覺得不好，便是進益。然得意一層亦不可少。「發憤忘食，樂以忘憂」，若只發憤而無樂，亦太辛苦。一番發憤一番樂，循環不已，便會到極處。

詩文從生做到熟，從熟又做到生，後來讀去覺得像不順，便是有工夫。

詩文鄙俚固不好，太文又不像。文字之始，都是古人說話，有意要文便不是。

詩文用雪白字、隨便字都不妨，總要切合。切合便有情景，有情景便有生氣。詩中字又不是以全然貼實爲切合，不甚貼而却合方妙。須求自得於心，不是要人叫好。

看文章如看堪輿。山川有一段秀氣，便要發人。文章有一段秀氣，便有成就。此却在牝牡驪黃之外。

① 「位」，原漫漶不清，今據四庫本、全書本補。

昌黎居潮，子厚居永、柳，皆有政績。然昌黎在潮詩文，依然肅穆平寬；子厚永、柳諸作，便不免辛酸悽苦。其後昌黎嚮用不窮，而柳竟卒於貶所，可悟文章氣象之間，關人祿命。清植。

詩文派頭斷絕久了。如今且莫評論他是唐是宋，且字字核實說，這人是這箇人，稱情稱事，不過分量，纔好論他風骨之高，學問之深，不然無從論起。不是不要風骨學問，如一般銅器，必竟有幾片朱砂翡翠癍點，方可耐人摩挲。只是詩文之本不在此。且此事要推到志向上去，韓、柳、歐陽諸人，都有自命不凡的意思，有此一段，纔有些光景氣魄。○以上總論。

《道德經》好用三字句，竟似後世道士聲口，可厭之甚。《論語》中用三字句，如「又何怨」、「又焉貪」、「言中倫，行中慮」、

「身中清，廢中權」，皆妙，全然不覺。大抵文章到洙泗，真是雅之至。孟子雖是絕調，畢竟帶機鋒。先君云：「孟子前文章，不曾用『雖然』二字。」果然。以前語氣厚，至孟子則轉折分明矣。先儒以《禮記》爲漢人文字，恐未必盡然。《禮記》尚無「雖然」字，尚是《大學》《中庸》文體。

朱子生性至剛，而作古文詩辭却不能超然於風氣之外。想文章道德，巍然千古，都是命於帝庭，雖上智大賢，氣亦偏鍾於所長。看來文章亦是孔子絕頂，不似戰國風氣，亦不似周公之舊，却另一種雪白文字，不要一字幫貼，自然道理完足。

聖賢經書疊句，都有層次，謂錯舉者非也。即我輩文字，亦必排比先後淺深，況聖賢乎？其看不出層次者，只是心粗耳。《禮記》或有後人作者，便當分別觀之。韓

文連下句處，多有意。所謂六經之風，絕而復新。

古大家文，力大於身。所見高，無起不收，無呼不應，即有一股放空，如天外別峰，亦必有緣故。

選文惟從漢起最乾淨。近選多把《左》《國》都收入，却不妥。大抵三代以上文，當另作一類讀之，索性以漢爲斷。只是昌國《報惠王》、信陵《上魏王》二書割捨不得。想來有一法，將此二篇收入《史記》選內，便無遺憾矣。

仲舒三策，皆面對文字，非才大學富，道理精熟，安能一筆寫出，而字字醇確。匡衡文亦好，但朱子言其似策段，不是胸中流出，細看果有些像。朱子評論古人，不差銖黍。

古文自當讀漢文，亦是彼時風氣厚，自

然風調不同。即三國李興《代劉弘祭武侯文》，陳壽《上〈諸葛文集〉表》，後世惟韓、柳、王幾幾能之，然亦須極得意作。至武侯《正議》，柳、王不能也。《諫絕孫權》，雖蘇、張無此辨，幾句便盡情勢。

曹子建才大，其文都像一口氣噴出。韓文要追復三代，轉有斧鑿之意。司馬子長便一氣吐出，子長、孟堅，乃文家不祧之祖。

潘勗爲曹操《加九錫文》，此武侯所謂「奉進驩兜，滔天之辭」也。有友故爲韞韞之論，極口贊佳，却是亂道。即如曹操《所與羣下教》甚古，篇中亦未必無實話，却選他不得。試看伊周何嘗不退位，豈慮有它？選詩文若無此決斷，便可不選。不論其人與理，而徒取其詞，則不勝選矣。惟史書又是一例，欲以見善惡興敗之由，故概



載之。

曹操《自敘令》，文字甚好，詩亦有佳者，但幾番徘徊，卒置之。他比不得柳子厚、王荊公，二人只是錯誤執拗耳，非亂臣賊子也。曹丕詩文，竟是婦人，軟得不成話。論古人當有分別，如王維、鄭虔，雖杜工部朋友厚道，爲之表暴，其實皆已被祿山所污。若太白却不同，永王璘是唐之宗支，彼時明皇已走，宗社無主，永王有恢復之志，與叛逆豈可同日而語？

武侯不知所讀何書，識見作用，規模氣象，都是三代聖賢光景，即其文字，絕不似東漢。《出師表》《正議》《諫絕孫權書》，纔幾句，說事理是如何透！曹子建氣魄甚大，但比之武侯，便是文人之文，不脫華藻。

武侯《出師表》，自肺腑流出，即以文章論，亦居最頂。惟韓子最頂文字，方能到他

地位，如《佛骨表》《與孟尚書書》是也。此等皆當另一格視之，韓子學那樣文字便過之。《進學解》好似《客難》《解嘲》諸作，《書張中丞傳後》好似史遷，惟《原道》是學《大學》《中庸》，却不及，要亦精矣。如柳子厚、王荊公，必不能爲《出師表》文字。三蘇惟東坡天姿高，推服《出師表》，老泉、子由皆譏貶武侯，去之尚遠故也。

問：「武侯《答李嚴書》，言『雖十命可受』，自來無十命之事。即此一言，便可想見其未出草廬時，確然有天子不得臣之志。又可見使其功業有成，如伊尹之復政告歸，固所優爲。」曰：「然。」清植。

韓文公口中不提江都、武侯，故知其單留心於文字。朱子於武侯外，便稱陸宣公。昌黎出宣公之門，等閒並不道及，想嫌其文排悶也。宣公在軍中，恁樣處置得停

當，才大心細。其奏議，語語俱是實理實事，學問又海涵地負，只是排體不高古耳。

文人中如陸宣公、韓文公，儘有實用，知古却又通今。看宣公奏議，雖根本於經書，而處置都合機宜。韓公《論淮西黃家賊》及《復讐》《褫袷》等議，皆確中事理。問：「王荊公文字，看得出他能壞天下否？」曰：「看得出。他作文字，見有人與他意思相同者，即便毀稿，此便是大病。我有此說，方不敢自信，有人相同，正可為證佐，為何削去？某分《原道》段落，自以為獨見，及見張長史亦如此分，更喜所見之不謬也。」

古文近頗知其作法，但不暇做工夫。問：「如何？」曰：「其本自然要以經書道理為主，文字却不要規摹那一家。教人看得似那一家，便非其至。短者要有意思，長者

要有裁剪。柳州《與楊誨之說車書》，凡數千言字字琢鍊，又是一氣流出，連虛字要換他一箇亦不得，即寒溫語皆妙。大都韓柳動筆，即一兩行都是留意，無苟作者，到後信筆寫來，無不入妙。又字眼亦要緊，當取材於兩漢，若字眼不古雅，文字便減色。古文內著不得工麗對句，古詩對句太多，亦六朝始然，唐初尚襲其餘習，至工部始洗脫。」

得唐人書佛經真跡，筆筆著力。曰：古今人差處就在此。若不用力，雖千行萬字，總無足取。試將韓柳文字於極不要緊處拈出一句，看來總有斤兩，可見其字字經意。今人連篇累牘隨手寫，可謂「不誠無物」。錫因論古物與今物別處，只是苟且與不苟且。梅先生曰：「古人諸物，都是從內裡邊做出來的。」

柳子敘事學《史》《漢》，便是《史》《漢》。

韓子不肯學《史》《漢》，高於《史》《漢》。《張中丞傳後敘》，亦倣《伯夷》等傳體，而詞調風格毫不步趨，《段太尉逸事狀》，居然是孟堅極得意文字。

《柳集》中載與退之詩文甚多，退之豈無酬答，今不復見，殆自削其稿耳。子厚臨歿，托夢得爲求退之作志，及退之許諾，夢得喜不自勝，至迎其柩而告慰之。子厚固知其作志必不假借，然傳於千載無疑也。退之與劉書，稱子厚文：①「雄深雅健，似司馬子長。」夢得言之，今《韓集》亦無此。

《原性》起兩句極精，程子曰：「心如穀種，其生之理爲性，其陽氣之發則情也。」故「性」字從心從生，言生理之與生俱生者也。「情」字從心從青，如草木之萌芽初發，感於物而生者也。自記。

《原性》本甚精，其不足處不在認錯孟

子性善之旨，只在末後少兩三行文字，把「其所以爲性者五」發揮明白。「不貳過」論末一段語，都有條理，不是亂填。

《原性》言仁義禮智信，《原道》只言仁義，以仁義包五常也。一篇著作之先後可見。自記。

《原道》通篇排釋老，而首論老氏之失，極是高處。蓋佛書多是華人附益，大率原於《老子》之指而淫於《莊》《列》之幻詞，故《後漢書》《新唐書》皆探本老氏論之。②自記。

古人文字難看，《原道》連程朱亦看不透。程子謂「從博愛說起沒有頭腦」，不知他已有「原性」了，若復從「性」上說起，非

①「稱」，原漫漶不清，今據四庫本補。

②「書」，原作「詩」，今據《榕村全書》本《榕村集》卷一《諸儒》、《新唐書·李蔚傳》贊改。

「原道」也。「喜怒哀樂之未發」，只是大本，「發而皆中節」，乃是「達道」，「原道」自當從發處說。朱子說他引《大學》漏了「格物致知」，爲不知學。不知他引此正對佛教，所以下面斷一語：「今也欲治其心而外天下國家。」引到「格致」便與佛不對針。「欲治其心而外天下國家」一語甚精，洞中其弊。汝楫云：「《原毀》不過是題目有箇『原』字，門人便編做一處，其實韓子未嘗以此與『性』『道』並『原』也。」曰：「《原鬼》亦是感觸而作，故云『適丁民之有是時也』。元都是門人彙在一處的。」

有謂《原道》開口一句便不穩當，仁自是心之德、愛之理，如何曰「博愛之謂仁」？某答之曰：仁是性，他《原性》已講過了，這是「原道」。「原性」是說「天命之謂性」，「原道」是說「率性之謂道」，故云「博愛」，與「行

而宜之」相對。

今日繙韓文，果是才大。如《復讐》《禘祫》《黃家賊》《平淮西事宜》《與柳中丞論兵》《佛骨表》《與孟尚書書》之類，洗刷得一箇閒字沒有，事理直說箇透！馬班尚是漢文，此則洙泗之派也。惟武侯雖不學文，而所傳數篇皆然，愈讀愈有味。因他人品高，胸中有許多真意思、真見解，氣又完全，直寫出來，便自不同。凡詩文書翰之類，若務爲名家，積累工夫，自然可到。若要登峰造極，直須第一流人。

《龍墟氣成雲》一首，寄托至深，取類至廣。精而言之，則如道義之生氣，德行之發爲事業文章，皆是也。大而言之，則如君臣之遇合，朋友之應求，聖人之風興起於百世之下，皆是也。自記。

作文章熟後，雖無意寫出，必有結構、

有呼應。如韓子《讀〈儀禮〉》一篇，首兩句是反起一篇意。中間說「無用於今，而聖人之制度不可泯沒」，是照應第二句意而結完之。後言「掇其大要」，「奇辭奧旨以備覽觀而已」，是照應第一句意而結完之。末歎「恨不得生及其時」，則兩意俱結也。自記。

每疑韓公說「唐初羣臣材識不遠」，然當時有太史令傅奕，可謂特立排佛者，韓子何以無取？及觀《奕傳》，則其垂訓也，惟重老氏，以列於名教之首，末乃毆佛。得其一而昧其二矣，宜乎韓公之所輕也。自記。

觀韓子論禮典、兵刑處，豈可以文學之科限之，其老練精核，遠侔武侯，近比宣公。自記。

宋人論程伊川曰：「三代以下，凡事必求其是者，伊川一人而已。」伊川之門，上蔡謝氏，則以「求是」二字為窮理之要。韓子

以「求是」論文，此其所以獨出於諸家歟？自記。

孔子之道德不可贊也，故韓子作《處州廟碑》，贊其祀典之盛，「以推夫所謂生民未有者」，極為得體。柳子厚作《廟碑》，亦曰：「苟贊其道，如譽天地之大，褒日月之明，非愚則惑，不可犯也。」皆深得後學敬慎之意。自記。

《平淮西碑》自九年至十二年，惟首尾見年月，中間許多事，而年月悉不書，一則諱淹時之久，一則略諸將之無功也。自記。

維時河北方跋扈不朝，董邵南不得志於有司而適斯土，是何意哉？故韓子微言諷之，「獨弔望諸君」者，望諸君失意出奔，終身不敢謀人之奴隸也。與《送李端公》命意大略相似。自記。

觀《答侯生書》，則韓公真善注解書者。



惜乎其《論語注》未就而不傳也。今有傳者，蓋僞作耳。自記。

韓文言「物不得其平則鳴」，其意以為有動於中則鳴耳。而以為不得其平，殊不確。其下有五臣、夔等，如何說不得其平？又說夔不能以文詞鳴，以《韶》鳴，尤可笑，便是文人趁筆之習。至說六朝文章之病，字字確切。此公於文章一事當行也。

問：「韓文公云『醇而後肆』，『肆』是工夫，是天分？」曰：「自是工夫。理明白了，然後能放筆言之。如東坡便是肆而不醇，就他的話，亦說得一片，只是推敲起來，不勝病痛。」

文章要曲。用筆曲，便似其中林巒澗壑不可窺測。惟韓文公會作直文章，以所見道理足，本色已深厚。

《韓文選》定七十一篇，若再去其有疎

漏者十許篇，存六十許篇，真是文宗。其氣極古雅，如西漢人，而又無其累墜。只《原性》一篇有不盡當處，然却去不得，要以他壓卷。若去此，則《原道》無根矣。

某選韓文，許多精奇瑋麗者俱不登，然凡昌黎之粹然一出於正，有體有用，確可見之行事，而有補於世者，盡此矣。其他或有病痛，或無關輕重，隨人自去揀讀。

問：「選韓文甚少，《送董邵南序》，何為人選？」曰：「聞得友人說，當時不得志者往河北，都是要從亂賊，故此文『弔望諸君』，為其不忘燕也。此關係忠孝，豈容不錄？凡文字有寄托者便好。《答李翊書》亦好，但太是自己一生學問供狀，為賢者諱，故去之。」

昌黎時在字句上留意，其後門人衍成惡派，如皇甫湜等，故意將下一字移上，上

一字移下，欲以見古。再傳至杜牧等，句幾不可讀矣。

柳子厚記韓文公論天一段甚翩躍，雖是偶然戲語，亦可見其不知天。天地萬古不歇，止是生物，而生物之中，又是以人爲主。凡禽獸草木，無不愛其子者，至人一生經營，無非爲子，生子又要克家，天地之意猶是也。若凶殘貪惡之人，乃是種子自生蠹，與天地無干。所以有《太極》《西銘》諸書，此理始明白。

柳文精金美玉，獨識見議論未若《漢書》之精當。子厚之文亞於孟堅，退之之文過於子長，韓文直追周，其質直處，正是其高處。

看來古文、詩俱到家者，惟陳思、柳州耳。韓便文好於詩。柳州文字，莫要論其道理意思如何，只就其文論，雖千餘言，要

刪他一箇虛字不得。

劉蛻、孫樵數家，雖皆小品，不無可觀，就中孫樵又爲差勝。

文字扯長，起於宋人，長便薄。太公《丹書》，行幾多大禮，說出來纔只四句。箕子《洪範》，三才俱備，纔只一千零四十三字。老子《道德經》，不知講出他的多少道理，纔只五千言。宋人一篇策便要萬言，是何意思？

文只要簡淨，蹲沓拖曳皆詞之累。韓文簡潔如此。三蘇則專事虛翻而已。至南宋一味冗長，若非理足者，有何意味？鍾旺。

歐、蘇之文何嘗不好，然見解不甚透，自是本領差，說事說理皆不透。韓、柳便透，如《復讐議》，柳已凌牙厲齒，言之鑿鑿；韓就理論之，更明而盡。朱子文字，何嘗能到馬、班、韓、柳，但理足，便覺得任他

才學筆力，馳騁藻耀，都壓他不下。如《封建論》，孟堅之雄博，子厚之精悍，一遇朱子平淡說來，足令二公失色。伊川不以文名，今看來，兩漢之文也。所上諸劄子、《春秋序》，道理既足，字字確實，有斤兩，比朱子文字更古。

古文自《史》《漢》後，只讀韓、柳、曾、王便足。曾、王學問如何能過韓、柳？韓、柳遇一通經守師說之人，那樣推服媿赧，曾、王便輕肆譏彈。

王守溪評文，謂昌黎後，惟半山得宗派，不數歐、蘇，最有識見。

東坡文亦有好的，只是薄，太凡浮動囂張處便薄。歐文微弱。最是曾子固厚。王荆公氣亦強，文亦古，但深求之，却是學成的，不是本來如是。

作古文要歸於真實。不爾，心先不古，

文何能古？東坡作《韓文公廟碑》，便稱其揮斥佛老之功，張皇誇大，及作《大悲閣諸浮圖記》，又稱佛之妙，窮天極地，却是一口兩舌。其歸，談儒儒亦不精，談禪禪亦不精，只落得要做好文章，卒至文章亦不好。所以聖人說：「修辭立其誠。」

東坡文字，大約帶澁的便好，飄飄欲仙者便不佳，其小文字極妙。盛稱其策論者，不知文者也。議論既博雜，筆力又冗弱，何足取！至彈劾程子而以為姦，豈不荒唐可笑！即謂王荆公姦，人亦不服。

作文要一意到底，有結構，說到後來，還與起處相照。東坡《潮州韓文公廟碑》，頭腦太大，下正當發揮其排斥異端、獨力自任之艱苦，却接云「談笑而麾之」，便不當，是東坡風度矣。至「開衡山之雲」、「馴鰐魚之暴」等句，益沒緊要。下面一路說開

去，遂以立廟結，不復照顧起處矣。

文章有立言之體。東坡才既高，功夫亦深，只是道理不正當，武王何嘗無可議處，只「武王非聖人也」一句，便令人不欲看。你非聖人，何由硬下此句？你即聖人，亦如此說不得。孔子生平贊聖人，總不肯說煞，動云「也與」，都是想像未定語。

爲文有本有末。所謂本，非必定是聖賢道理，本人所見透處便是本。蘇明允所說，多非正道，却有透處，便是他的本。次公文字，鋪張似有得說，收緊來却無實際，所以不如東坡。

陳后山、張文潛、二晁文字皆好，黃山谷有孫樵輩風氣，但太破碎。蘇不如韓，然其門下士如此數公，恐自不亞韓門。

陸象山文字，筆力爽透。象山文學王半山，朱子文學曾南豐，只因學道便住手，

故都未成。

記得某人說學古文須從朱子起，此言却好。看朱子後來文字，不似其少作有古文氣調，朱子正不欲其似古文也，只是一句有一件事理。即疊下數語，皆有疊下數語著落，一字不肯落空。人手作文須得如此。

古人作書，如司馬《通鑑》，朱子《綱目》，皆藉朋友生徒之力，想杜佑《通典》亦然。今人動欲成以一人之手，其無成也必矣。諸葛公木牛流馬、鑄甲造弩諸事，皆假人爲之。能用人便是才大。

漢有董子及劉子政、鄭康成，唐有韓昌黎，宋有周、程、張、朱。明二百餘年全不出人，想因靖難搜窮種類，而胡廣、楊榮、金幼孜，皆迎降無恥之輩，歷相多年，士氣遂盡。試看其一代所傳著述，可與董、劉、韓比並者爲誰？即今顧亭林之音學，梅定九之算

學，亦明朝所未有。徐文定之《崇禎曆書》，尚是西洋人作，算不得徐氏之書。顧、梅二書，是《中庸》裏邊有的，一是「車同軌」所資，一是「書同文」所資。

宋潛溪、方正學輩文字亦佳，要選如曾、王名篇者，了不可得。即老泉、子由亦有精采，有明一代人皆無之。

看歸震川、王道思古文，拖沓說去，又不明白，兩三行可了者，千餘言尚不了，令人氣悶。顧寧人說明文不如元，果然。當明季時，如李贄之《焚書》《藏書》，怪亂不經，即黃石齋的著作，亦是雜博欺人。其時長老多好此種，却將周、程、張、朱之書譏笑，以為事事都是宋人壞却。惟先君性篤好之。王弼州古文，一時風靡，先君以為村氣，甚妙。後來聞得人人皆以為不好。大凡那一書，古今來都推獎過，只我一人不

服，便當想自己的錯處；若是人人都叫不好，便就不錯了。一面好古，一面又要擇善而從，看古文亦當如此。

萬季野於明文推宋金華、黃梨洲，而以黃為更好。其實黃何能比宋，宋尚能造句，至黃議論之偏駁粗淺，又無論矣。

友云：「泰州人但知有王心齋，不知有儲柴墟。柴墟古文甚溫雅，無虛套。當時學者，自然首推蔡介夫，其次只得算王伯安。然同時人初未論定，而柴墟獨兩屈指推服，其《送介夫歸序》甚好，即此已見其具眼。」曰：「文章品題，各人意異，某以為惟字字與之核實，其自肺腑中流出有關係者更佳。如海忠介《諫世宗疏》、陳紫峰《易經著述序》，調雖不古，皆由中之盛氣全涌而出，自是可存。」

做古文這件事，想是與學道相近，自



歐、曾、王、蘇後，亦斷了六七百年。問：「先生何不繼續此事？」曰：「見得到那裏，只是須要工夫。心裏覺得於經書上明白一點，是一點受用，比文章又要緊些。」問：「韓文公亦見道。」曰：「他便是被花草牽累了。不爾，衷心併力到道理經書上，當又自不同。」

問：「某人古文如何？」曰：「雖提得起筆，但是向外走的學問。此派傳衍已久，尚未見傑出有人。不但儒先爲性命之學者不爾，即韓、柳、歐、曾、蘇、王之學亦不爾，方做得幾篇文字出。韓文公『非三代兩漢之書不敢觀』，非不能觀，不敢也。下句『非聖人之志不敢存』，略大些，然實是立志如此。韓公如此志向，如此讀書，所成就尚貽儒宗訾議。大要從初讀書時意向是如何，成就便是如何。佛家所以說證甚麼因，便結甚

麼果。」

古人終身不得幾篇好文字，著一書便竭畢生精力。今人動輒成集，不數月便成一書，如何得好？

作古文要曲折，學古文須先學作論。蓋判斷事理，如審官司，必四面八方都折倒他，方可定案，如此則周周折折，都要想到，有一處不到，便成罅漏。久之不知不覺，意思層疊，不求深厚，自然深厚。今做古文者，多從傳誌學起，却不是。

某友看古文，不從議論文字入手，先讀碑板文字，亦是一病，所爲文亦長於碑板，若敘事文，便不出色。學文自當先教議論暢達，逐漸縮斂方佳，如今看小學生文，其下筆論頭汨汨不休者，便有成，若短短粗通，雖有些筆意思路，到底有限。

墓誌只該志其姓氏卒葬而已，謾誇虛

譽，無當也。且此等斷不傳，鬼神亦不許。顏子並無著述，只孔子誇他幾句，四書存他幾句，萬古不磨。武侯不立史官，到得陳壽作《志》，蜀並無文字可采，所以《蜀志》獨少。然由今觀之，《魏》《吳》二志，大率虛浮，《蜀志》雖不多，是何等光燄，所以人貴實事。

做古文只要不說謊。聖賢雖於父母，亦不虛加一語，加以虛譽，人必指而笑之，是貽父母羞辱也。且稱人曷必全備，如「孝，德之本也」，孔子未嘗以稱顏子，豈顏子未孝耶？舜稱大孝，他聖不聞，豈他聖都未孝耶？

某近得一作文之法，如有人有事可作文者，先將其人其事想出我所欲語，既有所見，便信筆直書，達意而止。既成，且閣下一邊，過幾日再看，加之裁剪，有不明白者

改之，意未足者補之，字眼冗泛者去之，務使詞加少而意加多，又有結構，畢竟可觀。

作文且未須說得體製法度，第一先要明白。若那事考究得十分明白，據事直書，自然不煩刪減，而閒文自去，詞必古矣。

作詩不可句句相承，如此則太直，似文字，非詩矣。即文字太直，亦未為佳。朱子說「古人文字有六七十里不迴頭者」，他却見得不能做得。朱子文字却是步步迴頭，抓住主意說到底。朱子論各色文藝都在行，文須錯綜見意，曲折生姿。李習之教人看《獲麟解》，一句一轉，可悟作文之法，却不教人看《原道》。

今人作文，動稱伊川為「正叔」，朱子為「仲晦」。雖《中庸》亦稱「仲尼」，然古今既異，即當致其尊禮，亂稱先賢名字，斷使不得。作文字，此等須有義例。

文字要改，雖孔子猶然。歐公《醉翁亭記》，原稿起處有數十字，粘之卧內，再四改訂，到後來只得「環滁皆山也」五字，平生所爲文，都是如此，甚至有不存原稿一字者。孔子作《春秋》「筆則筆，削則削」，說者謂「筆」是錄舊，「削」是刪舊，恐未必爾。就是那幾箇字眼下得有未妥，便削去，故「游夏不能贊一詞」。

文字詞氣雅俗，尚有能辨之者，至句中有眼，人多不講。其鬪湊成文者，即有一段好處，必不能通篇自圓其說，文中有一兩句似無甚關係，却是他爲文眼目，說話雖多，終須歸到發明此句上。這是傳下來的一點法脈。

嚴云：「作文字，不可稱人曰『子』，『子』稱重，寧稱『君』可也。」曰：「古名人稱過便可稱。『子』亦通稱，書傳皆然，韓、柳、

歐、蘇如此用，亦用之而已。如「歲在某干支」、「歲次某干支」，本謂歲星在某、次某，非謂年歲在某、次第及某也。如今年戊子，子與丑合，歲在元枵之次矣。但今如此用，人反大怪，雖朱子亦錯，爲之奈何？某總不用，直云「康熙某甲子」而已。大凡地名官名，作文字都應從今之名，何必以古名換之，令後世反無所考証。文之古雅不在此。」

今舞刀者皆取美觀，臨時一無所用，惟善刀者筋節著實，當之者便不能支，蓋虛處費去，用處便不著實。如學書者，尋常作字，不著實依法寫，寫時一定手滑不得力。文章亦然。○以上論文。

文字不可怪，所以舊來立法，科場文謂之「清通中式」。「清通」二字最好，本色文字，句句有實理實事。這樣文字不容易，必

須多讀書，又用過水磨工夫方能到，非空疎淺易之謂也。

選文字宜簡嚴。孔子刪《書》，取其有用者，動輒架漏過幾百年，所以妙。如今無論選古文、時文，即將其文當作經看，一字不放過方好。

王安石、陳傅良的八股，似對不對，甚古，所謂八股宗者，不可不看。如詩有古詩及古歌謠之類也。

時文名句與詩詞不同，要從性命道理上出。《中庸》「纘緒」節，<sup>①</sup>時文皆講成三王統緒未成，至武王纔了得三王之志。竟似周家父子祖孫，累世欲闔干天位者然，豈非大悖！不知「纘緒」者，言能修德行仁，不墮基業，到得天與人歸，一著戎衣，便有天下，故雖以臣伐君而不失顯名。「一戎衣」句，非結上文，乃起下文，重「一戎衣」，不重

「有天下」。惟明初楊慈文是如此發明，大有關係，所以八股不可輕忽。

明代時文，洪、永、宣、景、天爲初，成、弘爲盛，正、嘉爲中，慶、曆爲晚，天啓以後不足錄已。

問：「王守溪時文，筆氣似不能高於明初人。」曰：「唐初詩亦有高於工部者，然不如工部之集大成，以體不備也。制義至守溪而體大備。某少時頗怪守溪文無甚拔出者，近乃知其體製朴實，書理純密。以前人語句，多對而不對，參差洒落，雖頗近古，終不如守溪裁對整齊，是制義正法。如唐初律詩，平仄不盡叶，終不若工部字律密細，聲響和諧，爲得律詩之正。」

做時文要口氣。口氣不差，道理亦不

①「纘」，原作「纘」，今據全書本改。

差，解經便是如此。口氣錯，道理都錯。

房書坊刻，始於李衷一，可謂作俑。坊刻出而八股亡矣。如人終日多讀經史，久之做出古文自有可觀，若只採幾段《左》《國》，數篇韓、柳，手此一編以爲樣子，欲其能作古文，得乎？

某初次會試，將所作時文就正於鄉前輩王命岳恥古。就中一篇批云：「骨節尚大。」某請此批是優是劣？答云：「骨節大不得。脈絡一線，謂之單微，無龐然而大之狀。知道單微便密細，粗大不是好消息。」此論大妙。

時文之壞，由於不肯看書。書理懵然而思以詞采勝，則必求新奇靈變，以悅人之耳目，遂至離經叛道而不可止矣。

文章先通順了，其火候有時，豈能強所未至？但世有一種從心裡放逸昏惰、志氣

不立的人，先時聰明才華儘有，到後來漸漸消亡，實可惜了。

臨文在題之皮毛上鋪排，似是而非。心思不入，了無神氣，至於膚淺無味，最怕人，病却中在根本上。○以上論科舉之文。

榕村語錄卷之二十九終

① 「段」，原漫漶不清，今據全書本補。



榕村語錄卷之三十

詩文二

《離騷》頃注得一過，看出此人學問條理。讀的書既多，一字不亂下，都合義理。今人不得其意，說他憂惶脅亂，所以一句說向天，一句說到地。何嘗如此？此人若及聖門，恐不在游夏後。「陳良，楚產也。悅周公仲尼之道，北方之學者，未能或之先」，然絕無片言隻字傳于今，而屈子乃不朽。可見一點羽毛文彩，亦不可少。

騷體甚難作。屈子後，惟漢武帝《瓠子》《秋風》，可以步武。文中子《東征歌》，

非大有意思人不能作。

鋪張賦原不好，就是《上林》《子虛》《長楊》《兩京》《三都》皆賦之祖，已不為佳，何論其餘。就中《兩京》差優耳。漢賦，漢之俗文；《英華》，唐之俗文；詩餘，宋之俗文，雖不為，可也。

昌黎賦數篇，別具風調，得騷人精髓。

柳賦不及，太白賦尤差。清植。

唐賦小巧，與詩餘同成戲具，凡詩內纖俗惡派語皆可入，其體固爾。至今所傳唐人名句亦不多。○以上論賦。

韓文公《龜山操》「周公有鬼」，分明是有靈有神之謂。若下神靈字便腐，「鬼」字却是字訣。學古歌操要直，若油便嫩。只是意直筆又直，便難看，所以筆調字眼上又須略變。

曹子建四言詩，一氣呵成，如衝口歎

出，絕不用一句《詩經》調。陶淵明便將《詩經》成句寫出，韓文公又覺得有意雕刻洗脫，不如子建自然。柳詩諸體俱工，長律尤超絕，無一語不從漢魏出，却又陶鍊精熟。東坡詩無甚好處，引用故事亦不知揀擇，然天才自勝，隨意寫出，便有境界。山谷如一丘一壑，小小結構。歐公自負能詩，如太白自負能文，俱不佳。

詩選從來無善本，不知河汾所選若何。

孔子云：「不學《詩》，無以言。」夫言日用切近之事，莫過於《禮》，言今古經權之事，莫過於《書》，言陰陽、水火、吉凶、悔吝之事，莫過於《易》，何以止說學《詩》？蓋「溫柔敦厚」，長于諷諭，「主文而譎諫」，言之者無罪，聞之者足以戒」，此一段意思，非他經所兼也。孔子言語與它賢不同處，全在此。如論學，曰「不亦說乎」、「不亦樂乎」、「不亦

君子乎」；論巧令之無當于仁，而尚曰「鮮矣」；患難時極自信語，止曰：「其如予何！」曰：「文不在茲乎？」極其責備，止曰：「毋乃爾是過與？」「是誰之過與？」「則將焉用彼相矣」。至「吾恐季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之內」，反似替他籌畫一般。極其刺譏而曰「何如其知也」；曰「再，斯可矣」。極其痛詆而曰「是可忍也，孰不可忍也」；曰「奚取於三家之堂」。此等處，果是得力于《詩》。就是責宰予之晝寢，責子路之野，其言俱極峭直，此如詩中有蘇公、孟子之作之類，然到後來，又以聽言觀行、名正言順等道理，從寬說來，令人意消。故作詩者全要含蓄蘊藉，意在言外。以此意求詩，唐以下便少，宋詩尤少。朱子有幾首，道理極透，意思極足，而格調亦下。問：「意理透足便佳，何必論其格調？」曰：

「詩不同，格調差，詩便差。若止取其意理，何不做一小文，何必詩？詩說盡便不是。夫子未嘗說作詩之法，然觀于子貢之悟學，子夏之悟禮，皆亟許其『可與言詩』，及所說『興』、『觀』、『羣』、『怨』之等，作詩之法，便可想見。朱子詩不到處，即在說事理太盡也。」問：「邵子謂刪後無詩，想是見得此意。」曰：「又不好全然拋却。三百篇獨絕千古者，不過幾篇。其餘如春秋時作，何必盡過漢唐人。」

某欲選古、唐詩之有性情、關於人倫日用者數百首，令子弟自幼讀之。大抵詩以性情為主，試觀三百篇，何嘗有一篇全言景色者？詩要渾厚，不要雕刻，有義理便渾厚，淺露便是雕刻。然又須自己雕刻過，方知他不雕刻之妙。曾聞一友人說：「唐詩間有一二句解不去者，句中有一二字解不

去者，其妙處多在此。宋詩則斷無解不去的，便覺意味淺薄。向曾作《銅雀臺》詩，極詆曹丕無人倫，不遺餘力。後翻得唐人崔國輔詩，只用四句五言絕已盡。云：『朝日照紅粧，擬上銅雀臺。畫眉猶未了，魏帝使人催。』帝非曹丕而何？自己覺得粗疎村氣。不自己作過，竟不解他的好處。」此言殊是。

某近選詩，必篇中有緣故方存。不然，雖做得好，無關於人，讀了亦醞釀不出甚好意思來。如此選擇，自漢至宋，不過三百餘首。但觀《論語》中「興」、「觀」、「羣」、「怨」及「無以言」、專對四方、達于政事、「正牆面而立」等語，可見聖人刪《詩》，都是要有實濟。杜詩細加選擇，尚存五十餘首。李詩却是一種仙氣，都沒收煞，絕無吉凶與民同患一段意思。工部見元結兩首詩就那樣傾

倒，送朋友之官，皆拳拳以忠君愛民爲囑，忠告善道，非太白可比。

古來芳藻名篇，豈必篇篇入選？去取之間，要當有一點意思在。若必全說道理亦不是，有經史在，何取有韻之文？「性情」二字差近之。觸物感事，却關到性情上，倘樂而淫，哀而傷，說得太過，亦不足存。

詩之體製只有古、律二項，樂府不宜編在古詩之外，凡詩皆樂也。詩以四言爲正，然三言、五言、長短句，三百篇中已有，但未有用三言、五言以成章者耳。唐山夫人乃以三言成章，又有以五、七言成章者。諸體皆備于漢魏，惟律起于唐。今人以漢魏作爲樂府，後來作爲古詩，舛矣。如今唱者爲曲子，不唱者爲詩餘，其實一也。

選詩自應從蘇、李起，而以蘇冠。即其

詩亦當冠首，「骨肉緣枝葉，結交亦有因」二句便足蔽詩之義。言骨肉固同根共命，即結交之友亦非無因。天下大矣，何獨這幾人該做朋友，蓋或意氣相投，或德業相勸，即唐虞之五臣，周之十亂，孔子之七十二弟子，皆是有因者也。首句可該父子兄弟夫婦，次句可該君臣朋友，意味深厚。

《焦仲卿妻》詩，是古今極有名作。看來那件事雖可憐，但處得未爲妥當，不足垂教，且著語太多，過于冗長，故刪之。

蔡文姬《悲憤詩》，纏綿哀怨，立言稱情有體，實開曹、杜一派，絕作也。《十八拍》意思不過如此，反覺得似安于外域，不願復回者，故汰之。

曹子建詩，欲尋其奇句不可得。友云：「他實得些風騷之意。琢句乃是因胸中没有道理意思，只得于此覓長。自張協

輩起，至陶靖節，一洗此風。杜工部雖亦琢句，都在自己閒作，至于關係大篇，便以淳朴爲主，如《北征》《詠懷》諸作。所謂『詩看子建親』者。」曰：「然。」

曹子建人亦有意思，當丕篡位，私自痛哭，丕聞而惡之。其詩多寄托之詞，而歸于懇摯忠厚，六朝人宗之，以爲源出《國風》，信然。鍾旺。

武侯詩只一首，讀者多不得其意。武侯使人各盡其材，儀、延輩皆非端人，而用之終身，此實成大業之本。是詩諷刺俱在言外，曰：「誰能爲此謀，國相齊晏子。」若曰：是誰之謀，乃相國之尊。齊國之大，晏子之所爲也。相國之尊而不能用，齊之大而不能容，勝于深文醜詆矣。且中間「以士目三人」，以讒言斥晏子，下語顯然矣。

陶淵明詩，有杜、韓不能到處。其語氣

似未說明，義蘊實已包涵在內，如《義農去我久》一首，識見超出尋常。自秦漢來，黃老盛行，都說聖賢以禮樂《詩》《書》教得人，姦僞叢生，此詩却說「汲汲魯中叟，彌縫使其淳」。黃老之說，如言人元氣本足，却被後來飲食藥餌戕賊生命。不知陰陽之氣，自初而盛而老，知識開後，人事錯襍，嗜欲紛起，亦理勢之自然，所以用飲食藥餌者，正欲保固其先天元氣也。「鳳鳥雖不至」，到底禮樂一新。自「仲尼沒而微言絕，七十子亡而大義乖」，老莊之學，果兆焚坑之禍。不知《詩》《書》所以明民，非愚民也，何罪而至此！漢之伏生、孔安國輩，敦勤辛苦，存此六籍。如何至今又不以此爲事，終日馳驅于名利之場，不見有問津于此者。下遂一筆溜到飲酒上去，謂我若不快飲，亦尤而效之，豈不負此儒巾乎？其溜到酒者，彼



何等時，元亮尚敢講學立教自標榜耶？「但恨多謬誤，君當恕醉人」。又謙得有意思，謂吾之行事，謬誤于《詩》《書》《禮》《樂》者，麴蘖之托，而昏冥之逃，非得已也。謝靈運、鮑明遠之徒，稍見才華，無一免者，可以觀矣。

靖節詩推周孔處甚多，其逃于酒者，避劉宋耳。當時若行表言坊，其能免乎？韓子惜其不遇孔子，議論甚正，但與阮籍同譏，則未必然。其論詩，亦不列陶而反及謝，故論詩，亦必經朱子而後定。

自沈約有「四聲八病」之說，而詩遂趨于律。今既爲此體，便當莫犯八病。沈時本無律體，今觀梁陳間詩，便有許多竟是律詩者，無非求去八病耳。

鮑明遠詩雕鏤已窮工妙，任唐人如何造作，不能到此。明季黃石齋、倪鴻寶，乃

是欲學此種而意理不足，徒至多不可解。明遠句句生新，有言外之意，詞盡而意不盡。他手作此等詩，多覺破碎纖小，他却才力大，饒有一片清幽之氣，可與子建雙峰並峙，無與方駕者。

王子安《述祖德詩》，嫌其後半衰颯，即年不永之相，所以當初不選。今觀之，宜選。文中子踪跡冥昧，似有似無，惟觀此詩，可知實有其人，不宜沒也。

文章乃天地元聲，莫知其然而然，唐初詩人何嘗不師六朝，然陳子昂輩出，聲氣便不同，覺得清而厚，此豈人能爲之？

問：「曲江詩何如？」曰：「曲江才華英豔或不如人，至性情品格幾無與比。『君子哉若人』！」「問摩詰。曰：「他是元暉子山一派，聲韻諧和，對仗工巧，所以無一首不可被諸管絃，只是說到清閒高雅而止，無甚

深義。錢起亦是此種，至宋此派遂絕。」問燕公。曰：「他才氣大。大率唐初如陳子昂、王勃、楊炯、王績、杜審言、沈佺期及燕許之屬，又是一種氣調，迥乎不同。」問昌黎。曰：「他不可以初、盛、中、晚論，別爲一家。韓門孟、賈、張三家，文昌爲最，東野骨節尚大。」問太白。曰：「他天才妙，一般用事用字眼，都飄飄在雲霄之上。此人學不得，無其才斷不能到。」

燕、許信大手筆，尚不脫六朝腔調，如「膽猶忠作屏，心故道爲鄰」、「劍舞輕離別，歌酣忘苦辛」、「雲覆連行在，風迴助掃除」之類，其調都教唐人用爛。至老杜《北征》《詠懷》，一洗此陋，直據胸臆，真氣流注，另一風格。只是初唐人語意氣象寬舒博大，是太平氣運，如「邊鎮戍歌連夜動，京城燎火徹明開」、「雲間東嶺千重出，樹裏南湖一

片明」之句，中晚無是也。即「江間波浪兼天湧，塞上風雲接地陰」，何嘗不雄，而悲切無比。如陳子昂「丘陵徒自出，賢聖幾凋枯」，何嘗不悲壯，却無急迫激烈之氣。韓文公七律雖少，如「將軍舊壓三司貴，相國新兼五等崇」、「橫飛玉盞家山曉，遠蹠金珂塞草春」之類，亦極意莊嚴，清雅絕倫。

臺閣體是唐初人做得不同，如「去歲荆南梅似雪」一首，又大樣，又脫套，燕公最擅此長。陳子昂、杜審言、沈佺期、王勃之流，其詩皆有一段渾厚處，足見開國氣象。若魏鄭公一篇，氣格之高，乃所謂開太平者。

張曲江詩溫柔敦厚，詩之教也。陶靖節尚偏于山林枯槁，曲江乃更渾全。曲江歷貧富貴賤，體兼《雅》《頌》，陶則專于《風》《騷》耳。韓文公不提，豈以其句句對偶，是六朝派耶？韓論文亦從不提董、賈，大

抵他自己位置太高。

詩能窮人。雖未必然，亦不可開口便悲哀，張曲江韋左司詩俱和平溫厚，可以養人性情。

唐人七言律詩，某意以張燕公「去歲荆南梅似雪」一首爲第一，情景詞調都合。嘗欲推老杜一首爲冠，不可得，或者「玉露凋傷楓樹林」乎？

李杜韓柳四家詩缺一不可。如《長干行》之類，不但像漢魏，更覺得飄灑，雖工部不能。工部五七言古詩，初亦倣摹漢魏，晚乃自開派頭，一空依傍，冠絕古今。韓詩直追漢魏以前，要造希微淡泊田地。柳詩中漢魏亦有些，六朝亦有些，工夫獨到。至香山、義山諸家詩，集雖大，而力量氣味爭差遠矣。

韓文公平生不輕許人，獨于李杜詩稱

之不容口。極平常語，人老杜口便厚、便大、便雄偉，其氣盛也！韓贈張籍、贈崔立之諸長篇，比之《北征》《詠懷》，畢竟差些，以韓多直句，而杜句皆曲也。

論詩，太白如酒，少陵如飯，有杜可無李，有李不可無杜。

李太白唐人推之在杜上者，以當時被之管絃，聲調易叶，而杜少拗也。

杜諸體詩皆妙絕千古，只絕句須讓太白，絕句要飄逸蘊藉，如「峨嵋山月」、「問余何事」諸作，實是絕調。然昔人亦有推王龍標「秦時明月漢時關」爲第一者。

杜工部氣盛，其長律一團氣在裏面鬱勃。其爲人也好善，韓文公于古人詩少所許可，工部連六朝人無不推獎。

工部詩有性情，就是少時作，已有一段纏綿委曲之意。如太白與杜詩，不過「思君

若汶水，浩蕩寄南征」而已，杜却云：「渭北春天樹，江東日暮雲。何時一尊酒，重與細論文。」便委婉有情致。

工部厚道，其詩已駕乎六朝，却平生人宗仰。至太白則曰：「自從建安來，綺麗不足珍。」一齊抹倒矣。末云「絕筆于獲麟」，亦太矜張。未聞孔子尚能詩也。工部「文章千古事」二句，已極自任，到下面立言，却無此等狀態。即是當代詞人，無不推揚，王維、鄭虔已至失節，而懇懇切切爲之解救，此豈淺中人可及。

杜詩俱以《北征》爲第一，倫兒曾說《詠懷》自起至「放歌頗愁絕」，一氣噴出，無一句重複，又有轉折，似更妙，細觀之果然。此等詩起處最難，若是宋人，便落譚理窠臼，他人便流誇大，謙虛太過又不稱。立言直是妙，結處亦好。

子美《北征》無一對句，昌黎與崔羣詩「燕席謝不詣」二句便對。柳詩不能如此高古，其工妙者多似六朝，然《哭凌司馬》與韋道安二詩，雖曹子建把筆不能過。友云昨夜思韓文公《南溪始泛》詩，說到野人來餽瓜，作幾行寫。工部《何氏山林詩》「野老來看客，河魚不取錢。只疑淳朴處，自有一山川」，輕輕四句便包括在裏，又妙有風韻，所以昌黎那樣歎服。工部自云「詩看子建親」，把庾、鮑竟推與太白矣。

杜詩如「宿昔試安命，自私猶畏天」、「榮華敵勳業，歲暮有嚴霜」、「以茲悟生理，獨恥事干謁」之類，都耐思索玩味，韓詩便無此等句法。又如《北征》說回紇兵不宜多，而曰：「聖心頗虛佇，時議氣欲奪。」似人都曉得此之爲禍。雖只說至此，不肯說盡，然以前後推之，何嘗不盡？看杜詩須

如此細看。

老杜詩說安內攘外，都有幾句好說話。「老馬夜知道，蒼鷹飢著人」，便是用兵要語，知道形勢、經過戰場者。所謂「老馬」，選將之法也。至于卒伍，不過飲食勞苦，體恤頒給，他便爲用，如鷹飢則就食，飽則颺去，此使卒之要也。顧寧人說，經書後有幾部書可以治天下，《前漢書》其一，杜詩其一也。

杜詩爲自家保全，喜得便雅淡；爲國家收復，喜得便狂蕩，立言之體皆妙。

「文物多師古，朝廷半老儒。直辭寧戮辱，賢路不崎嶇」，極有意味。如「風塵三尺劒，社稷一戎衣」，何嘗不好，然漢高祖豈不如此？至此四句，却是貞觀致治之根，道得出太宗擅長處。當時承宇文之後，文物獨盛，而十八學士之屬，半于朝廷，然不聽

其言，雖多奚爲？若後進無人，亦非長治之道，詩家誰見到此？然使人宋人口中，便直而淺薄。其妙在朴而雅，「朝廷半老儒」，似不成語，却造句甚古，有斲華反朴之意。

「赤驥頓長纓」一首，不過世無用我，將欲卷懷之意，公幹輩皆有此等詩，却不如杜之深厚。至杜之長歌，却不如鮑明遠。曹子建、鮑明遠、陶淵明三家，直開三派：曹全以氣勝，開杜韓之派；鮑才人之詩，頓挫凌厲，開太白之派；靖節閒雅自然，開韋蘇州之派。

杜長篇時有累句，如「臣如忽至理，君豈棄此物」、「學母無不爲」等，俱不成語，然以此見其大。

壇長謂工部自許，不過是「賦料揚雄敵，詩看子建親」，如何便道「致君堯舜上，



再使風俗淳」？果然可議。後想來正見古人不欺處，其志大而不相掩者，就存其真，聖門狂者本是如此。韓文公亦是一面自許，一面疎漏，却不怕人笑，若後人爲之，必加彌縫矣。

工部一部集，自首至尾，尋不出他一點自見不足處，只覺得從十來歲以至于老，件件都好。這是一件大病。韓文公就有知道不足處。

韓詩溫柔敦厚、纏綿悱惻不如工部，然如所云「春秋書王法，不誅其人身」，則工部有不及者。蓋《春秋》立義之最大處，懼亂賊者，懼後世之亂賊也。若本人之身已爲亂賊，尚何畏于死後之誅？此等實說著深微，千古不刊。陶詩：「汲汲魯中叟，彌縫使其淳。」當時風尚，盛道老莊，以爲周孔之道鑿朴生僞，而淵明謂孔子欲使其淳，可

知連上「真」字，亦非放達謔浪之謂。以此意選詩，便寥寥矣。

某人論《南山詩》，痛加貶斥。曰：「却不必。大凡前人詩文，都有一用神以爲秘訣。韓文公作詩，將前人一字不入胸中，以爲吾于此時，有此時情景，于此人，有此人情事，肖者便新，不如此，縱工何益？」《南山詩》所列，彼時所見，實有此許多情狀，他乃一氣吐出，誰禁得他？只是後人不必效此耳。」

柳子厚長律，無一不精，以「弱歲遊元圃」、「知命儒爲貴」二篇爲最。二篇又以「知命」篇爲尤。「弱歲」篇因劉夢得用五十韻，有欲索性將麻韻用盡之意，間或不能自然，「知命」篇則直抒己意矣。柳詩工已到至處，微不及杜者，杜有古朴之氣，直逼陳思耳。

韓詩意盡言止，直率不加雕飾。柳詩工緻，雖說愁苦，亦覺冠裳佩玉。各有長處，不相下也。

宋人學問才情，有何不及唐人？只是詩不及耳。唐人亦是風氣適然，成一種風調，大家傳染，遂擅其長。宋詩不是別樣不好，只是有些呆氣。問：「唐人不呆而宋人呆，畢竟有箇緣故。」曰：「唐人善用虛，無板板說的。又，宋人喜填故事，亦不好。」問：「唐人亦用故事。」曰：「唐人用故事，倒是直說，不如宋人搯出那事三兩箇字來用，教人費猜。三百篇何嘗用故事？漢魏間用事，都是將其事直敘出來。影射用事，古未曾有。」

歐詩學韓而筆力不及，却于不及處露出自己本色，如「斑斑林間鳩」、「重讀徂徠集」之類。但他自己極得意的《廬山高》却

不見得佳處安在。

邵康節詩只好是勸世文，直頭說盡。何不做一篇文字？三百篇中，如「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純」，這樣大頭腦，下面却淡淡說：「何以溢我，我其收之。駿惠我文王，曾孫篤之。」「天生蒸民，有物有則」，這樣大頭腦，下却以「天監在下」轉去了。濃濃淡淡，不盡其辭。《長發》之詩，說契，說相土，又說湯，數百年事，一兩段駕過，方是詩體。

詩文全關氣運，都是帝命。王荊公學問，何必下于柳子厚，而詩大不及。東坡學問，何必下于白樂天，而詩亦不及。

王荊公一生長處在孝友清節，故其詩一說到骨肉節概處儘有精采，至論事便隔

① 「何」，《毛詩·周頌·維天之命》篇作「假」。

壁，可見此事是發乎性情的。

東坡詩殊少風韻音節，逐句俱填典故，亦不是古法。朱壽昌事，未經人歌咏，東坡所作，趣味極短，且末尾如何引溫嶠、潁封人諸事作結？殊爲不類。若老杜爲此，畢竟有許多纏綿篤厚之情。又，作周濂溪詩，說「造化乃其徒」，甚好，後忽云「柳州柳，愚溪愚」，雖然以比地方因人而傳，然擬人亦非其倫。

宋潛溪、方正學文字，如何比得東坡？東坡生動有仙氣，峰巒波瀾，尺幅湧現。其詩亦自成一家，但沒有一二首人不能到之作。只是東坡詩就引用許多，却不蠟蹋，黃山谷便蠟蹋可厭。

杜工部于君臣、兄弟、妻子、朋友都有詩，獨無思親詩，何也？韓文公亦爾。止《祭十二郎文》，有「少孤倚兄嫂」之說耳。

朱子《上母壽詩》述韋齋平生，無不詳悉。韋齋學問人品迥出人羣，朱子作行述，止平敘次。伊川爲大中作文，亦無一語褒揚，曰「先子之命」云爾。惟其如此，所以可信。東坡父子相命，直欲凌絕古今，至王荊公，則竟父子相聖矣。如何服人！

《性理》中止採朱子詩之有「性理」字面者，其餘好詩俱刪去。豈知流連景物，止以一二語見性情，及寄托全在言外者，其詩更妙。如《芣苢》之篇，何嘗有一字說到室家和平，化行俗美上？

宋景濂詩比方正學好。

明諸家詩俱不見佳，倒是王姚江有些才氣，律詩有六七首，古詩亦有二三首，只是太直。唐人亦有直處，却用淡淡寫來。蓋激昂慷慨，全要委曲徊翔出之，方有一段幽光。如人說話，胸中有所感憤，傾瀉直

吐，聽者便覺難耐，惟作平淡語，雖直直說過，倒令人思之覺得有味。

宋詩單看亦各有好處，若選以配唐人便不稱，歐王且然，無論其他。王陽明詩，某少時略皆成誦，今看來殊覺淺薄。他才高，信筆寫來便有唐人風調，但根柢氣格不是。

鹿太常詩，選得百五十首，在明季竟成一家。有真氣，又一肚皮要立事功、勵名節，筆寫得出，詩亦看得多，知道各樣變體，詩有用如此句法者，有用如彼句法者，章法體局亦然。孫高陽詩便都是一樣，不知變。魏孝子學漪《百韻詩》，便段段有變化。可見錢受之不知詩。選明詩，不登二公，止選高陽，未爲允也。

王阮亭絕句有似唐人的，至古詩，須有意思滾出來才好。陳澤州律詩時有俊句，

如送某假歸詩有句云：「自憐名跡清流外，常恐交游汎愛中。」却是唐句。

學詩先將《十九首》之類句句摹倣，先教像了，到後來自己做出，無一點不似古人，却又指不出是像那一首，便成。

學詩當從韓、柳入，律詩亦惟二家得正派，工部太雄放。

作詩最忌先得句爲韻，補綴成之。那兩句何嘗不好，但讀到那裏，便覺得氣不貫，意不浹洽。先覓句者必非大家，無論李、杜、韓、柳，即錢、劉亦決不如此。

絕句不要使力，要淡遠，意在言外。古詩却要有氣力。

詩到形容情事難得逼肖處，只得造字，然須造得自然，令人不覺方妙。如生造便不好。

作詩須要知道避字避句，人人皆如此

用，我便當避。口頭邊字當避，此題用熟的故事當避。又，人所作都現成，我須避到生新一路去；人都在那裏雕刻，我須避到現成一路去。

詩即有作料，須有景物思路掩映而成，若全無意思，只將詞藻鋪排，最可厭。

律詩對句，自要工巧切合。杜工部《送舅詩》，「江上」對「渭陽」、「水鷁」對「林鳥」，王荆公「女傷悲」對「季行役」，俱妙。又，句法以兩解爲更入三昧，杜詩「叢菊兩開」矣，而下「他日」之「淚」，「孤舟一繫」矣，而動「故園」之「心」，叢菊兩番開出他日之淚，孤舟一隻繫住故園之心。柳詩「壁空」矣，而「殘月曙」，「門掩」矣，而「候蟲秋」，又壁空那殘月之曙，門掩那候蟲之秋。前人皆推爲妙句。

有尤工部七言律不甚對偶、有搭配不

來者。曰：都搭配得來，久已壞了。律詩本是陋體，古人有嫌字眼太偶儷、太現成，未免俗氣，多避之。

唐人作詩動呼人名，如「白也詩無敵」之類。今若作詩亦呼其名，殊覺不必。詩之工拙不在此，犯大聖大賢諱尤不可。孔孟之諱，何啻父母，如何直呼？甚且用以押韻。韓文公、王荆公皆不免犯此者，詩雖佳，亦不足錄。此即無忌憚之端。

作詩要好甚難。離却古人，創闢一蹊徑便不像樣；一依古人，又如薄酒然，漉了又漉，有何趣味？須是有性情，又有學問，在詩裏邊工夫又到，却不多做，觸事乘興方爲之，斷絕酬應之作，或者有些意思。

時文對偶，本是四六體，然必定字字工緻，便華縟傷雅。詩亦如此。某檢舊作《武侯詩》，以「苦李」對「甘棠」，便不佳。似此



小巧，或律詩中偶用耳。

高高士子爲望親廬求記。曰：不如詩好。文便著實，說那人便要描得那人像，說那事便要描得那事出。至詩，說得離奇飄渺些都不妨。且詩又不消說盡，正是妙處。後來人正坐要鋪張，反不好。

每一真人出，便有一假者來磨難他。子思之《中庸》，孟子之七篇，可謂至當不易矣，偏有荀卿一輩人出來爲崇。即如李杜詩，當時便有無數蚍蜉之撼，到底敵不過韓文公、王荊公等之擁護。蚍蜉多而勢反寡，韓公等如熊羆然，勢雖寡而力反過于衆，以人心之公是歸之也。

世有靈異之物，多遭劫，何況人！陳希夷謂种明逸曰：「名者美器，造物所忌。子名將成，必有鬼物敗之。」上帝各樣福澤都不吝，只惜名。虛名無益，想是清名直達

帝廷。李太白所謂：「安知天漢上，白日懸高名。」正此名也。○以上論詩。

考訂書學是要緊事，須兼通篆籀，方能通楷書之不可通處。如「之」下著「心」謂之「志」，心之所之也；著「日」謂之「時」，日之所之也。今「志」上作「土」，「豈」上作「山」，于義何取？王荊公不講求制字之根，而逐字爲之臆解，費盡心力，徒增笑柄。

平聲加猛厲則上，扯長些則去，入聲甚短。入聲惟閩中多得其正。北人氣硬，平聲多成上聲。聲音之差，不獨口差，即耳亦差。南陵人「知」讀作「茲」，「茲」讀作「知」，閩中教授至其地，教他讀「知」，他聽作「茲」，教他讀「茲」，他聽作「知」，愈辨愈不清。故知耳亦不同也。

楊友云：「天統聲，地統音，聲即韻部『東』、『冬』、『江』、『陽』之等是也，音即字母

『影』、『喻』、『曉』、『洽』之等是也。聲可通，音必不可通。杜、韓于此最嚴，唐人錯者亦少。曰：「一字有兩聲者，如『過』字、『洽』字之類，此等至宋始分晰精密，唐人尚不分。杜詩『魑魅喜人過』，作平聲解者，或謂魑魅寂寞久，亦喜人來過，或謂魑魅欲啖人，故喜人來過，攫而食之，理皆難通。蓋言魑魅喜人有過失，與上句意方相應。古人四聲借用者甚多，不足異也。」

《等韻》三十六母，現用止廿四字，《經世韻》又列爲四十八行，某却分斷得有些明白。《經世》蓋就現用廿四字細分出上平下平，故四十八。四十八則有音無字者皆全矣。三十六者，去有音無字者十二，惟存上平下平之有音有字者耳。三說皆是也。

國書「阿」、「厄」、「衣」、「烏」、「於」五字，妙得聲韻之元，毫無勉強。小兒墜地，

頭一聲便是「阿」，稍轉方有「厄」音，再轉方有「衣」音，又轉方有「烏」音，至會說話方有「於」音，自喉而舌、而齒、而撮口、而出口，<sup>①</sup>次第一些不差。五字反覆疊呼，便有四萬聲。《音學五書》所少者，此耳。將來把毛稚黃書及《度曲須知》擇其精要語附刻于後，便成完書。至某所就國書推出者，則載于某所編《樂書》之後。毛稚黃及《度曲須知》，亦曉得「支」、「微」、「齊」、「歌」、「麻」、「魚」、「虞」七部之字無頭，它部之字皆有頭，却不知七部乃聲氣之元，別字都是他生的，無有生他者。如「西邀烏」是「蕭」字，<sup>②</sup>「西」是字頭，「邀」是字腹，「烏」是字尾。又，「支」乃「真」之頭，「都」乃「東」之頭，

① 「口」，原作「曰」，今據四庫本改。

② 「烏」，原作「鳥」，今據四庫本改。

「於」乃「元」之頭。韻部自當用此七部居前，以生各部。他知其無頭，却不曉其所以無頭之故，故仍舊以「東」爲韻部之首，非也。「歌」、「麻」、「支」、「微」、「齊」、「魚」、「虞」收本字之喉音，「佳」、「灰」收「衣」字，「蕭」、「肴」、「豪」、「尤」收「烏」字，「東」、「冬」、「江」、「陽」、「庚」、「青」、「蒸」收鼻音，「真」、「文」、「元」、「寒」、「刪」、「先」收舌抵齶，「侵」、「覃」、「鹽」、「咸」收唇音。

兒音古所無。「望道而未之見」，「而」古注作「如」。「星隕如雨」，《傳》曰「與雨偕」，是以「如」爲「而」。「而」字古蓋讀「如」，似「日」字，平聲，今山東、江淮此音甚多，而閩、廣則無矣。《洪武正韻》不收兒音，近猗氏衛先生于每字母皆增至六字，而以「兒」爲舌音，非也。獨以「影」字爲首，則精確不易。

「麻」字應爲最初之聲，諸聲皆由此起。前人讀「麻」爲「謨」、「窪」爲「汙」、「鴉」爲「烏」，入「歌」、「魚」、「虞」韻，非也。國書先「阿」字，得元聲矣。

寧人謂《易》韻亦錯，惟《詩》不錯。但如「興」字以「馱彼飛隼」一章論之，是在蒸韻。至「言念君子，載寢載興」，及「矢于牧野，維予侯興」，又與「音」字、「心」字爲韻。寧人無以解之，乃曰：「『興』字古兩用。」又安知《易》韻之不叶者之非兩用耶？昌黎云：「曾經聖人手，議論安敢到。」其見卓矣。三百篇不獨各體俱備，即用韻變化，法亦俱全。如：「彼譖人者，誰適與謀。取彼譖人，投畀豺虎。」是以「者」與「虎」叶，而以中句作過文，《離騷》中亦有用此法處。毛大可只見「維予侯興」等一二處，便以爲古皆通用，盡破從來之藩籬。楊升菴韻尤舛。

其實韻部止應分爲六，昌黎便如此用。國書十二鳥珠，本之蒙古韻。蒙古韻昔人已知其好，《性理》中現載有，惜不見元人韻書語可證也。十二鳥珠內，三部是閩廣音，半用半不用，又三部係滿洲音，漢人不用，其餘六部正與所分同，以此見昌黎不謬也。又韻部率以「東」字爲首，而國書獨首「歌」、「麻」等韻，率以「見」字爲首，而國書獨首「影」，皆超出千古。蓋「歌」字從丹田起，「影」字從喉起故也。

宋人用韻多錯，朱子雖古詩亦不出本韻，却無破綻。今用韻且當以杜、韓爲宗。杜是老規矩，韓却變而不失其正。杜但通用「支」、「微」、「齊」、「佳」，不敢通用「魚」、「虞」、「蕭」、「肴」、「豪」、「尤」，其實「支」、「微」之于「齊」、「佳」，與「魚」、「虞」之于「蕭」、「肴」、「豪」、「尤」，一也。

如今用韻，且復唐人之舊，漸次復到古韻方是。《廣韻》分部，一「冬」下有二「鍾」，但二者律詩通用，今遂并「鍾」于「冬」矣。其實尚有宜斟酌者，如「庚」部下有「耕」、有「清」、「庚」部字宜皆入陽，看「康」字從「庚」字頭，可見「耕」部宜存本部，「清」部宜入「青」。「尤」部下有「侯」有「幽」，「尤」部字宜入「支」，「尤」古讀「儀」。「侯」部宜入「魚」、「虞」，「侯」古讀「乎」。惟「幽」部宜存本部。

韻學不講，寧人獨出究心，直還三代。「支」不應與「魚」、「虞」通，自漢已誤，《參同契》便是如此。魏氏乃上虞人，故亦就浙音用之。某選詩，本欲選他此首，因韻錯，恐誤人，遂置之。其詩則屈、宋之亞也。前人于唇、喉、齒、舌或不差，而字之偏旁多不講，至寧人却講偏旁，故獨有著落。杜、韓

用韻皆精當，惟入聲不能如寧人，寧人講入聲，直千古未有。

猗氏衛先生論韻，與寧人同，言「侵」、「覃」、「鹽」、「咸」是「真」、「文」、「元」、「寒」、「刪」、「先」閉口，不應「東」、「冬」等部無閉口，故于每韻後作圈，以爲有音無字，皆存其位。其實「侵」、「覃」、「鹽」、「咸」四部何嘗無別部閉口在內，如「侵」雖是「真」、「文」之閉口，亦是「庚」、「青」、「蒸」之閉口，若此之類，不須補。

潘次耕若肯將其師所著《音學五書》撮總纂訂，令精當，豈不大快。他却自出意見，欲駕亭林之上，倒弄出破綻來。他將自己土音影響意揣，便欲武斷從來相傳之緒言，豈可乎？

榕村語錄卷之三十終



跋<sup>①</sup>

先生文孫清植鋟先生《語錄》三十卷。

五月竣工，寄樣本來，且敘纂記之功，推用錫爲多。發篋讀之，悵歲月之已晚，喜意義之如新。當今日文教鼎盛之會，此書將以垂世而行遠。自念文行不立，得挂名簡端，以免君子沒世之疾，用爲寵榮。然當記錄時，非意所及也。凡人著述，有名之心，類隱隱欲自見己意，抑或用功久，有所得力熟處，不覺流露。子朱子謂伊川語：「上蔡記者便似謝，定夫記者便似遊。」伊川無恙時，尹和靖以朱光庭記語進，伊川謂之曰：「苟不得某之心，所記者徒彼意耳。某在，何用

讀此書？」憶用錫年踰三十尚陋，至學明季時文以爲工，於理道一無知識，苦甚面牆。歲甲戌，宗潢容安公招爲塾師，至都門，獲交德州孫檢討勳，實介予從先生遊。先生以氣靜見器，許備門廡灑掃之役。嗣是而督學畿輔，旋改巡撫，雖行役多得侍側。洎入閣，留課孫植句讀。先生居官，精敏絕人，於職事鉅細不遺，凡所興除，率因時隨事，順其機緒張施，不外形而究，多所裨補。至談道講藝，殆無虛日，英賢環座，各有質請。蓋先生於經書、儒先要義讀之熟、思之近、辯之明、得之深，加以養之粹、辭之達，領受之下，無一不冰解的破、洞徹心脾，如瞽目之刮障膜，餓夫之飫芻豢。驚喜愛重，汲汲退而錄之，恐少遺忘差舛，如失異寶。

①「跋」，此題原無，爲校點者增。

當是時，已原無所見，況雖欲參以私意而無暇，名心何由入之。先生乙未假歸，用錫繙閱寫稿，富溢囊箱，稍檢去冗複，覓鈔胥清謄。比先生還朝，稱完帙矣。每讀先生纂《程子遺書》《朱子語類》，歎其精要。尋玩此編，雖用錫所錄不及師友條記之妙，但義理所歸，似由子朱子以上溯周、程，於其微詞奧旨實深有發明。私念歸去擇家庭鄉黨子弟有志力者，以此開其聰明、正其趨向。又懼用錫學識淺闇，或謬於先生之大指，因以誤人，爲先生病，則莫贖之罪也。戊戌，將出都，徑以清稿呈閱。間一二日，先生招餞，喜動顏色，迎謂曰：「子所記誠佳。前年歸舟著講義，竟遺去『不患人之不己知』章『疑尹氏注』一條，幸爲我載之。想集中類此者尚有，得余爲子汰存十之五六，似竟爲可存之書。」遂慨然以無暇自歎。今先生

曳杖後已十六年，海內學者頗知景嚮。天地久長，賢哲相望，必有如先生其人者出，而纂先生之書，以遂先生之志。而用錫惓惓不忘先生獎許此書數語者，匪僅以不至如伊川之訶光庭爲幸，亦緣此忖知大指庶幾不謬於先生。諗今之讀是書者信先生，因之不疑愚陋而生眩瞶，或並累及他友之所聞，故爲書其後。雍正癸丑立秋日，下相受業徐用錫。

全稿終



# 漢學商兌

〔清〕

方東樹

撰

問永寧

校點





目 錄

校點說明	一
重序	一
漢學商兌序例	四
凡例	六
漢學商兌題辭	九
漢學商兌卷上	一
漢學商兌卷中之上	三〇
漢學商兌卷中之下	九二
漢學商兌卷下	一五八
附錄	二〇一
漢學商兌刊誤補義序	二〇一



## 校點說明

方東樹（一七七二——一八五一），字植之，安徽桐城人。《清史稿》卷四百八十六有傳。方東樹早年師從姚鼐，博極群書，對於漢、宋之學，俱有根柢。一生筆耕不輟，著述頗豐。所著《書林揚鞭》、《昭昧詹言》等書，名重一時，影響久遠。《漢學商兌》則是方東樹學術方面的代表作。

作為桐城學派學者，方東樹學宗程、朱，對乾嘉漢學本來就頗有看法。嘉慶二十四年（一八一九），他在應兩廣總督阮元之邀南下廣東之後，受到漢學家江藩《漢學師承記》的刺激，於是有《漢學商兌》之產生。《漢學師承記》定稿於嘉慶二十三年，此書推崇漢學，排斥宋學，有較深的門戶之見，在當時影響甚巨，也遭到龔自珍等學者的質疑。

而矛頭直指《漢學師承記》，影響當時學風的著作，當推《漢學商兌》。

《漢學商兌》三卷，卷中又分上下，故有著錄作四卷者。其上卷力辯道學即聖學，卷中之上力辯程、朱承孔子道統，卷中之下抨擊漢學家之方法破壞世道人心。最後一卷則是逐段否定江藩的《國朝經師經義目錄》，歸納出漢學家之「六弊」。

儘管方東樹的文字充滿情緒，但他對於漢學頗有研究，全書大體上用的還是漢學家的考據方法，對於漢學家的學術貢獻，並不是一味否定。

關於《漢學商兌》的成書時間，按今所見最早刻本道光十一年（辛卯，一八三一）本，書前方東樹《漢學商兌序例》自署「道光丙戌四月」，故學界多認為《漢學商兌》完成於道光六年（丙戌）。但據方東樹後來所撰《漢學商兌刊誤補義序》云「往歲辛卯，《漢學商兌》稟成，一二同志勸，遂刊行之」，則《漢學商兌》成書並刊行，當在道光十一年。

方東樹在道光十一年成書之後，還手不停披，

在刻本上做了大量劄記。道光十七年他再次赴粵，入兩廣總督鄧廷楨幕下，到道光十八年，他整理出《漢學商兌刊誤補義》一書。其序云：「他日有取是重訂其謬誤以正吾失者，是所望於來哲也。」方氏故後，有刊者將《漢學商兌刊誤補義》的文字納入正文，仍以《漢學商兌》之名行世。《漢學商兌》遂有兩個系統的版本。此後多種重刻本，都不出這兩個版本系統的內容。光緒十五年（一八八九）孫溪朱氏刻《槐廬叢書》本，屬於道光十一年辛卯刻本系統；同治十年（一八七一）望三益齋重刊本、光緒十七年重雕《方植之全集》本、光緒二十年傳經堂《西京清麓叢書續編》本等，則是屬於補輯《漢學商兌刊誤補義》文字的版本。

本次校點，以上海古籍出版社出版的《續修四庫全書》子部第九五一冊影印道光十一年刻本為底本，校以另一版本系統所見最早的同治十年望三益齋重刊本（簡稱「望本」），參校以民國間抄本《漢學商兌刊誤補義》（簡稱「《補義》」），並將《補

義》序收為附錄。望本據《刊誤補義》補輯的文字只出校說明，不補改底本文字，以保持底本原貌。凡望本與《補義》相同的文字，均用望本，凡望本漏收或與《補義》文字相異之處，均說明《補義》的情況。底本原無目錄，今補製於前。

校點者 問永寧

## 重 序

三代以上，無經之名，經始於周公、孔子。樂正崇四術，春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》。及至春秋，舊法已亡，舊俗已熄，詐謀用而仁義之路塞。孔子懼，乃修明文、武、周公之道，以制義法而作《春秋》。《春秋》亦經也。孔子雖未嘗以是教人，然其平日所雅言於人者，莫非《春秋》之義也。衛君待子爲政，子曰：「必也正名乎！」陳恒弑其君，請討之。季氏伐顓臾，旅泰山，則使欲止之。至於哀公問政，子曰：「文、武之政，布在方策。」《論語》卒篇載「堯曰」一章，柳宗元曰：「是乃夫子所常

常諷道之辭云爾。」子曰：「道之以德，齊之以禮。」「能以禮讓爲國乎，何有？」又曰：「小子何莫學夫《詩》？」《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君。」又曰：「興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》。」又曰：「假我數年，卒以學《易》，可以無大過矣。」故莊周曰：「《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」六經之爲道不同，而其以致用則一也。此周公、孔子之教也。

及秦兼天下，席狙詐之俗，肆暴虐之威，遂乃蕩滅先王之典法，焚燒《詩》、《書》，於時不特經之用不興，並其文字而殄滅之矣。漢興，購求遺經，於是群經始稍稍復出，或得之屋壁，或得之淹中，或得之宿儒之口授，而固已殘闕失次，斷爛不全。賴其時一二老師大儒，辛勤補綴，修明而葺治



之，於是《易》有四家，《書》與《詩》三家，《禮》、《春秋》兩家，號爲十四博士。則章句所由興，家法所由異，漢儒之功萬世不可沒矣。自是而至東京、魏、晉，以逮於南北朝，累代諸儒，遞相衍說，辨益以詳，義益以明，而其爲說亦益以多矣。

及至唐人，乃爲之定本定注，作爲《釋文》，舉八代數百年之紛紜，一朝而大定焉。天下學者，耳目心志，斬然一齊，兼綜條貫，垂範百代，庶乎天下爲公，而可謂之大當也。然其於周公、孔子之用，猶未有以明之也。

及至宋代，程、朱諸子出，始因其文字以求聖人之心，而有以得于其精微之際，語之無疵，行之無弊，然後周公、孔子之真體大用，如撥雲霧而睹日月。由今而論，漢儒、宋儒之功，並爲先聖所攸賴，有精粗而無軒輊，蓋時代使然也。

道隱於小成，辨生於末學，惑中於狂疾，誕起於妄庸。自南宋慶元以來，朱子既沒之後，微言未絕，復有鉅子數輩蜂起於世，奮其私智，尚其邊見，逞其駁雜，新慧小辨，各私異見，務反朱子。其所謂道非道，而所言之躋不免於非。其於道，概乎未嘗有聞焉者也。

逮於近世，爲漢學者其蔽益甚，其識益陋。其所挾惟取漢儒破碎穿鑿謬說，揚其波而汨其流，抵掌攘袂，明目張膽，惟以詆宋儒攻朱子爲急務。要之，不知學之有統，道之有歸，聊相與逞志快意，以驚名而已。

吾嘗譬之，經者，良苗也。漢儒者，農夫之勤菑畚者也，耕而耘之，以殖其禾稼；宋儒者，穫而舂之，蒸而食之，以資其性命，養其軀體，益其精神也。非漢儒耕之，則宋儒不得食；宋儒不舂而食，則禾稼蔽畝棄

於無用，而群生無以資其性命。今之爲漢學者，則取其遺秉殫穗，而復殖之，因以笑舂食者之非，日夜不息，曰：吾將以助農夫之耕耘也。卒其所殖，不能用以置五升之飯，先生不得飽，弟子長飢。以此教人，導之爲愚，以此自力，固不獲益。畢世治經，無一言幾於道，無一念及於用，以爲經之事盡於此耳矣，經之意盡於此耳矣。其生也勤，其死也虛，其求在外，使人狂，使人昏，蕩天下之心而不得其所本。雖取大名，如周公、孔子何？離於周公、孔子，其去經也遠矣！

嘗觀莊周之陳道術，若世無孔子，天下將安所止？觀漢、唐儒者之治經，若無程、朱，天下亦安所止？或曰：天下之治方術多矣，百家往而不反，小大精粗，六通四辟，一曲之士各有所明，雖不能無失，然大而典章制度，小而訓詁名物，往往亦有補前儒所

未及者，何子罪之深也？曰：昔者周嘗封建諸侯矣，諸侯而下爲卿、大夫，<sup>①</sup>卿、大夫而下爲士，士之下爲庶人，周固天下之共主也。及至末孫王赧，不幸貧弱負責，無以歸之，逃之洛陽南宮諤臺。當是時，士庶人有十金之產者，因自豪，遂欲以問周京之鼎，是以罪之也。十金之產，非不有挾也，其罪在於問鼎。後世之學者，不幸不見天地之純，古今之大，全賴程、朱出而明之。乃復以其謏聞駁辨，出死力以詆而毀訾之，是何異匹夫負十金之產，而欲問周鼎者也？是惡知此天下諸侯所莫敢犯也哉？故余既明漢儒之有功若彼，而復辨諸妄者之失若此。後有作者，亦足以明余非樂爲是譏譏也，其亦有所不得已焉者也。

① 「夫」，原作「大」，今據望本改。

## 漢學商兌序例

近世有爲漢學考證者，箸書以闢宋儒、攻朱子爲本，首以言心、言性、言理爲厲禁。海內名卿鉅公、高才碩學數十家遞相祖述，膏脣拭舌，造作飛條，競欲咀嚼。究其所以爲之罪者，不過三端：一則以其講學標榜，門戶分爭，爲害于家國；一則以其言心、言性、言理，墮于空虛心學、禪宗，爲歧于聖道；一則以其高談性命，束書不觀，空疎不學，爲荒于經術。而其人所以爲言之恚，亦有數等：若黃震、萬斯同、顧亭林輩，自是目擊時敝，意有所激，創爲救病之論，而析義未精，言之失當。楊慎、焦竑、毛奇齡輩，

則出于淺肆矜名，深妒《宋史》創立《道學傳》，若加乎儒林之上，緣隙奮筆，忿設詖辭。若夫好學而愚，智不足以識真，如東吳惠氏、武進臧氏，則爲闇于是非。

自是以來，漢學大盛，新編林立，聲氣扇和，專與宋儒爲水火。而其人類皆以鴻名博學爲士林所重，馳騁筆舌，弗穿百家，遂使數十年間承學之士耳目心思爲之大障。歷觀諸家之書所以標宗旨，峻門戶，上援通賢，下讞流俗，衆口一舌，不出于訓詁、小學、名物制度。棄本貴末，違戾詆誣，於聖人躬行求仁、修齊治平之教，一切抹掇。名爲治經，實足亂經，名爲衛道，實則畔道。<sup>①</sup>昔孟子不

①「道」下，望本有如下文字：「公孫祿所謂顛倒五經，使學士疑惑者也。猶幸顯悖於道，不足以惑人，然豈可不察乎？」

得已而好辨，欲以息邪說、正人心。竊以孔子沒後，千五百餘歲，經義學脉，至宋儒講辨，始得聖人之真。平心而論，程、朱數子廓清之功，實爲晚周以來一大治。今諸人邊見偵倒，利本之顛，必欲尋漢人紛歧異說，復汨亂而晦蝕之，致使人失其是非之心，其有害于世教學術百倍于禪與心學。又若李塏等以講學不同，乃至說經亦故與宋人相反，雖行誼可尚，而妒惑任情，亦所不解。

東樹居恒感激，思有以彌縫其失，顧寡昧不學，孤蹤違衆，河濱之人捧土以塞孟津，不自度其力之弗勝也。要心有難已，輒就知識所逮，掇拾辨論，以啓其端，俟世有真儒出而大正焉。倘亦識小之在人，而爲采獲所不棄與！道光丙戌四月桐城方東樹。

# 凡 例十則

一、此書仿朱子《雜學辨》例，摘錄原文，各為辨正于下。<sup>①</sup>

一、甘泉湛氏《楊子折衷》，低一格寫慈湖語，頂格寫自箸駁語。此時俗誤沿場屋低一格寫題目式，概以低二格寫題之謬，固是小失。今錄諸家原文頂格寫，自為辨說低一格寫。

一、摘錄原文，仿蔡節《論語集說》例，全舉一家者則獨書姓氏，參舉一兩家者，則各注某人某書于本語上下，皆頂格寫。其采合衆說，剪裁聯絡，潤以己意為辨者，兼用馬氏《繹史》例，叙明某人某書，

皆低格寫。其推極義類，旁見側出，非為正文者，易蔡氏低一格寫例，為低二格寫。或不欲舉其人，則采艾南英《明文待序》語，隱其姓名而詳辨其說，一以「或謂」概之。<sup>②</sup>

一、援引事類，或推衍餘意，亦關正文而辭冗不可屬者，仿《古史》、《繹史》例，以類附注句下，使語不相離而文仍相屬。

一、援引事類，有向沿謬誤，學者罕知，仿《四庫提要》例，為考辨附訂于下。

一、閻若璩稱箸書有後說足訂前說者，不敢

①「下」下，望本有如下文字：「曾南豐曰：『禁邪說者，固將明其說於天下也。』」

②「之」下，望本有如下夾注：「艾所隱者，顧亭林考之為楊起元。起元，粵之歸善人，登萬曆丁丑會試第一，仕至吏部右侍郎，師羅汝芳，傳良知之學。所撰有《諸經品節》二十卷，自題曰：『比丘殊可駭怪。』又撰《證學編》四卷，尤為誣誕。」



遷就前說，自注駁正。如自駁前用劉原父「十

月之交辛卯朔日食」說。此祇可施之長編大

帙，或前書已行，如康成注《詩》、《禮》之

類。<sup>①</sup>余此書雖於脫稿後繼見之書，有

足訂前說者，隨時修改，不復紛歧，自亂其例。

一、李涪《刊誤》、《演繁露》於所引諸書，<sup>②</sup>著

明某篇某卷，令觀者易于檢校，<sup>③</sup>陳厚耀

等仿之。余蕭客《古經解鉤沉》，一一各

注其所出之書，並仿《資暇集》、《龍龕手

鑑》之例，兼著其書之卷第，以示有徵。<sup>④</sup>

此雖足矯明人杜撰之弊，然亦近繁而炫

博，<sup>⑤</sup>古人無是體也。<sup>⑥</sup>余此書援引事

文，一字一語，必根柢典籍，不敢杜撰鑿

空臆說。然止箸明某人某書，至其篇

卷，不復煩贖。<sup>⑦</sup>至援引諸書，原書未

見，第箸所引之書，仿惠棟、王懋竑例，

自注未見原書。<sup>⑧</sup>

一、此書所辨，特論其綱領宗旨。宗旨既

剖，則以讀群書，是非白黑，一覽易明，

如伐樹本，枝葉自枯。若諸家所箸，無

慮數百十種，條而辨之，亦非數十百卷

不可了，力有未給，姑俟能者。倘有以

①「類」下，望本有如下夾注：「見《詩·邶風·燕燕》正義引鄭《禮記》注。」

②「誤」下，望本有「宋程大昌」四字。

③「校」下，望本有「近時」二字。

④「徵」下，望本有如下夾注：「按《資暇集》惟引《通典》注卷第，其餘亦不盡然。」

⑤「炫博」，望本作「費矣」。

⑥「古人無是體也」，望本無此六字。

⑦「贖」下，望本有如下夾注：「惟長篇巨帙，間亦注卷。」

⑧「書」下，望本有如下夾注：「後見錢氏《養新錄》，言江少微《事實類苑》竟體注卷，又《道藏》王懸河《三洞珠囊》引書注卷。王亦唐人。」按：「江少微」當為「江少虞」之誤。

楊龜山《辨三經義》見擬者，則吾不堪也。

一、此書本止一卷，首尾脈絡相貫，以篇葉較多，分爲三帙。首溯其畔道罔說之源；次辨其依附經義、小學似是而非者；次爲總論，辨其詆誣唐、宋儒先而非事實者。推闡義理，必持平審正，不敢以目睫一孔邊見，偏宕放激，取罪于世。但其爲說千歧萬派，雖頗傷辭費，<sup>①</sup>而非好爲支離。蓋亦若《論衡》所云「宅舍多，土地不得小。戶口衆，簿籍不得少。失實之詞多，虛誣之語衆，指實定宜，辨論之言不得徑約」者也。

一、昔司馬子長稱：「自託于無能之辭，網羅天下放失舊聞，究天人之際，通古今之變，成一家之言。」顧子長所網羅者，放失之事蹟也。茲之所網羅者，放失之

義理也。夫義理著在人心，何得云有放失？然爲雜說所汨，恒數百十年，而至道不明。《尚書》曰「道心惟微」，惟其微也，故易失而難見。莊子曰「至言不出，則俗言勝也」。故子長之書，欲成一家之言。義理之書，第還天下之公言而已，無欲私爲一己之能意也。

①

「傷」，望本無此字。

## 漢學商兌題辭

研究大箸，宏博淵通，沉精明辨，息群言之喙，區大道之途，書成一家，義綜百氏，洵斯文之木鐸，爲正學之明鐙。小師破道者，既以啓瞶發聾，株守陳言者，亦足發揮旁達。蓋周、秦以下有數之書，不僅掇目前之失而已。篇中辨漢學之誣猶易見，至辨黃、顧諸君之失，程、朱、陸、王、儒、禪兩家，幾微豪釐之差，字字如犀分水，使人昭然發蒙，孟子所謂「聖人復起，不易吾言」者也。此書有功聖道，其力量豈不越昌黎而上耶！姚瑩識。

吾始讀植之書，有曰：「今之言漢學者，詆毀程、朱，欲使有宋不得爲代，程、朱不得爲人。」甚訝其言之過。後見黃文暘所箸《通史發凡》，以漢及曹魏、西晉、後魏、北周、隋、唐、遼、金、元十代，繫以正統。于北宋書汴州盜趙匡胤，<sup>①</sup>與汴州盜朱溫、廣州盜劉隱，並附于《遼紀》之後；于南宋書降將趙構，與降將劉豫、張邦昌，並附于《金紀》之後。由其惡程、朱而並及其代，其肆妄如此。然後信植之之言非虛構也。當喜新尚異之時，而諸家之書盛行于世，及今不辨，恐他日習非勝是，爲後學之害不淺。然則植之此書，所以正人心，維世道，非止一時之書，而天下萬世之書也。惜天下之寶

①「胤」，原避清帝胤禛諱作「允」，今回改。下同，不一出校。

者當共寶之。朱雅識。

弗穿群籍，兼綜百氏，康成也。理足辭明，折衷平允，質之前聖而無疑，俟之百世而不惑，朱子也。植之此書，實兼是一者，然則姚、朱之言，非溢美也。陽湖陸繼輅。

不徧讀群書，不足知其援據該洽；不精深窮理，不足知其折衷允當；不能包括古今義理是非，不足以周知此書之蘊。歷選前哲之箸，其間議論醇駁偏全之數，曾不得植之之髣髴，真吾道干城也。元和沈欽韓。

讀大箸，私心暢然，知負荷世教自有人也。曩時讀書，甚不喜康成，然於朱子亦時腹誹。讀先生書，敬當力改其失，其爲賜豈有量哉！竊謂漢、宋紛紜，亦事勢相激

而然，得先生昌言之，拔本塞源，廓清翳障，程、朱復明，此亦「功不在禹下」者也。非博學深思，安能得此明辨哉！武進李兆洛。

孟冬奉教，深慰二十餘年傾向，欣幸何既。閣下學問文章，閱博冲粹，當求之古大賢中，豈特足爲愚師哉！此編博學、慎思、明辨，實爲南宋以來未有之書，真朱子功臣也。寶山毛嶽生。

陶雲汀宮保曰：「所論漢、宋之學，得失利害，粹然豁然，多與鄙見相符。晰而不枝，覈而能當，具見根柢淵通，自是一時無兩。」<sup>①</sup>

① 此條之下，望本有如下一條文字：「佟鏡塘方伯曰：

「某束髮受書，少長即潛心周、程、張、朱諸大儒之學，既服膺有年，益信其切近平實，不過求之（轉下頁）」

(接上頁)君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友、耳目口鼻，日用動靜之間，而極之可賅家國天下齊治平之大凡。歷聖授受心法與人之爲人，胥是道也。承學之士矜訓詁之一得，目爲空疏，某嘗思有以止之，雅不欲與人辨難，僅就向所服習者，爲《讀性理述》、《綱齋劄記》二刻，以明義理之可守。今乃得植之《漢學商兌》讀之，其說先臚列害道邪說，分晰辨詰，務拔其幟而後已。或曰：立說期於明理，許人失而明吾得，門戶所以分也。應之曰：非許其說也，惡其說之害人心也。彼以義理爲空疏者，固已先病其心矣。人不至寒熱大作而七日不汗，雖良醫如和、緩謂其病且死，彼必不受。植之亦恐人之不受也，提其病而示之，而人乃瞿然也。」





## 漢學商兌卷上

桐城方東樹

毛奇齡《西河集》辨道學，其略曰：「聖學不明久矣。聖以道爲學，而學進于道，然不名道學。凡道學兩字，六經皆分見之，即或併見，亦祇稱學道而不稱道學。惟道家者流，自鬻子、老子而下，凡書七十八部，合五百二十五卷。按今《四庫》著錄四十部，四百三十二卷，存目一百部，四百六十四卷。毛氏但據《隋志》。雖傳布在世，而官不立學，祇以其學私相授受，以陰行其教，謂之道學。是以道書有道學傳，專載道學人，分居道觀，名爲道士。士者，學人之稱，而《琅書》經曰：『士者何？理也。自心順理，惟道之從，是名道

學，又謂之理學。」逮至北宋，陳搏以華山道士，與种放、李溉輩張大其學，竟搜道書《無極尊經》及張角九宮，倡太極、河洛諸教，作道學綱宗。按，①太極之名，圖書之數，先後天方位，

①「按」至「何指乎」，此段夾注望本作：「按，古今爭《易》圖者聚訟紛紜。一曰圖書所出之世；一曰圖書九十之數；一曰太極先後天方位爲周、邵因《易》而作，非義、文本有，不可以之說《易》；最甚者謂先天四圖爲出於道家修鍊宗旨，而非聖人之學，以爲攻宋儒道學最初之證。吾謂太極之名，圖書之數，先後天方位，皆本於《易大傳》，固孔子之言也。傳雖不言圖，然圖與傳縱橫曲直，無不相值，不謬於聖人，固不可廢矣。河、洛著於《易》，見於《論語》，其出於天無異說。而歐陽永叔指爲怪妄，近錢澄之謂河、洛皆因《易》而作，胡渭謂先儒偽造洛書，亦過矣。若太極出周子先天，雖未決知所出，要皆《大傳》所言，而其所以發揮《易》道者，至精至密，非徒無害焉而已，實足垂教於天下萬世而無窮，斯亦可矣。果何所忌惡而必毀去之也？至九宮之法見於《乾鑿度》，康成之注極著，非起於張角。張衡上疏極斥圖讖，而不非九宮、風角（轉下頁）

(接上頁)學，則又不自放、溉、希夷始搜得之。說圖書者，自漢孔氏、劉歆、揚雄、班固皆著於儒書，惟宋劉牧《易數鉤隱圖》三卷在《道藏》中，要是《道藏》收牧之書，非太極、河洛本出於道家也。《易》言「河出圖，洛出書，聖人則之」，明是伏羲則圖書以作《易》，故孔安國、揚雄、劉牧俱云圖書並出伏羲時。惟劉歆乃謂圖出伏羲時，伏羲以之作《易》；書出夏禹時，禹則之以作《範》。說者因謂圖書之體相似，故孔子挾句言之，如「以卜筮者尚其占」，亦挾句言之也。此說蓋得之《周禮·司巫》鄭司農注引「魯僖公欲焚巫尪」，疏云「兼引尪者，挾句連引之」。河、洛二圖，宋朱震始列於《易》圖之首，固依《大傳》之言，非無所本而妄作之比，故朱子從之。後來學者因惡朱子，故亟攻之。要之，非攻圖，攻朱子不應以之列於《易》耳。自林栗以來，無慮數十家，併為一談，牢不可破，皆以《易》圖為後人依託，非畫卦之本。雖吳澄、歸有光號為宗朱者，亦皆著說爭辨。《四庫提要》曰「宋俞琰作《易外別傳》，以邵子先天圖闡明丹家之旨。考先天圖傳自陳搏，自南宋以來無不尊信。林栗、袁樞雖嘗據理直攻，猶未能抉其要。逮元延祐間，天台陳應潤作《爻變義蘊》，始確指為《參同》爐火之說，為道家假借《易》理以為修鍊之術。胡渭作《易圖明辨》，力辨

圖書、五行、九宮、先天、太極，使學者知圖書之說雖言之成理，執之有故，乃修鍊、術數二家旁分《易》學之支流，而非作《易》之根柢」云云。黃宗炎作《圖書辨惑》，毛氏作《圖書原舛》，闢之尤力。至此指為道家之術，希夷竊之以倡其教，固猶之諸家勸說已耳。然觀諸家之說雖堅，究竟諸圖之所以害於《易》，悖於四聖人者安在？亦不能言也。蓋《易》道至廣，後世九流雜家皆可附入，而二氏之書又往往假借附會以自尊其教。若此諸圖，實見於孔子之言，諸人之疑不過以漢儒未嘗言圖，故不肯信，遂並《大傳》經文不顧，所謂「甯信漢儒，不信孔子」。則試詰以《大傳》云云，曷為渺無指据而鑿空發語云爾哉？統觀近人所著書，攻道學，攻理學，攻《易》圖，攻《大學》，攻《集注》，尊《小序》，攻淫詩，攻禪學，攻言心、言性道，攻門戶，千條萬端，皆意在朱子而已。至偽古文則亦以朱門弟子無識、輕信為本指，大抵出於妒惑，逞私矜名，非真有萬不容已、衛道憂世之誠也。」

皆本《易大傳》，固孔子之言也。傳雖不言圖，然圖與傳縱橫曲直，無不相值，可謂至精，故朱子信之。即謂後人因傳作圖，要其旨不叛于聖人。則其理固不可廢，非異端妖妄之比也。至九宮之法，見《乾鑿度》，康成嘗引之。蕭子顯《南齊書·高帝紀》引《太乙九宮占》，則非起于張角，亦不自希夷始搜得之。朱子依邵子定十爲河圖，九爲洛書，合于《易大傳》。北周盧辯注《大戴記》，偁明堂九室法龜文，亦以洛書爲九。自漢孔氏、向、歆、揚雄、班固、宋魏華父、朱子發諸儒之論，或十或九，或分或合，紛紛不定。惟劉牧《易數鉤隱圖》三卷在《道藏》中，要是《道藏》收牧之書，非漢儒以來說河、洛者，皆從《道藏》中來也。吳澄、歸有光及吾宗望溪，皆于《易》圖有辨，然亦不過謂此邵子之學，非必羲、文先有是圖，而孔子以《說卦》解之也。《四庫提要》曰「宋俞琰作《易外別傳》，<sup>①</sup>以邵子先天圖闡明丹家之旨。考先天圖傳自陳搏，自南宋以來無不尊信。林栗、袁樞雖嘗據理直攻，猶未能抉其要。逮元延祐間，天台陳應潤作《爻變義蘊》，始確指爲《參同》爐火之說，爲道家假借《易》理以爲修煉之術。胡渭作《易圖明辨》，力辨圖書、五行、九宮、先天、太極，使學者知圖書之說雖言之

成理，執之有故，乃修煉、術數二家旁分《易》學之支流，而非作《易》之根柢」云云。黃宗炎作《圖書辨惑》，毛氏作《圖書原舛》，爭《易》圖尤力，至此直指爲道家之術，希夷竊以倡其教。竊謂諸家之說雖堅，究竟孔子《大傳》《易》爲渺無指據而鑿空發語云爾哉？雖《易》道至廣，後世九流雜家皆可附入，二氏之書又往往假借附會以自尊其教，而此諸圖實本于孔子，諸人之疑，不過以漢儒未嘗言圖爲不可信，遂並《大傳》經文不顧，所謂「寧信漢儒，不信孔子」，<sup>②</sup>則試詰以《大傳》云云，畢竟何指乎？而周敦

頤、邵雍、程顥兄弟師之，遂篡道教于儒書之間。按，馬貴與曰「晁氏曰：『朱震言程頤之學出于周敦頤，敦頤得之穆修，亦本于陳搏。景迂云：胡武平、周茂叔同師鶴林寺僧壽涯，其後武平傳于家，茂叔則授二程。』」按，伊川之學出自濂溪，此先儒通論也，而晁、宋之說以爲濂

① 「琰」，原作「琬」，避清帝顥琰諱，今回改。下同，不一出校。

② 「寧」，原作「甯」，避清帝旻寧諱，今回改。下同，不一出校。

溪本于希夷及一僧，<sup>①</sup>則固老、釋之宗旨矣。此論未之前聞」云云。<sup>②</sup>樹謂異說之興，自古而然，此咸丘蒙、萬章之徒所疑而亟欲問，<sup>③</sup>而孟子所為不得已而好辨與？至

南宋朱熹、直勾史官洪邁為陳搏作一名臣大傳，而周、程諸子，則又倡道學總傳于《宋史》中，使道學變作儒學。凡南宋諸儒，皆以得附希夷道學為幸。如朱氏《寄陸子靜書》云：「熹衰病益深，幸叨祠祿，遂為希夷直下孫，良以自慶。」又《答呂子約書》云：「熹再叨祠祿，<sup>④</sup>遂為希夷法眷，冒忝之多，不勝慚懼。」按，朱子《周易參同契考異》跋末自署「空同道士鄒訢」，《四庫提要》曰「蓋以鄒本邦國，其後去邑而為朱，故以寓姓。《禮記》鄭氏注謂「訢當作熹」。又《集韻》熹，虛其切；訢，亦虛其切，故以寓名。殆以究心丹法，非儒者之本務，故託諸度辭與？考《朱子語錄》論《參同契》諸條，頗為詳盡，年譜亦載慶元三年蔡元定將編管道州，與朱子會宿寒泉精舍，夜論《參同契》。又與蔡書曰『參同契』更無縫隙，亦無心思量，但望他日為劉安之雞

犬耳」云云。蓋遭逢世難，不得已而託諸神仙，殆與韓愈謫潮州時與大顛同游之意相類，故黃端節附錄謂其師弟子有脫屣世外之意，深得其情。黃震《日鈔》乃曰『參同契』者，上虞人魏伯陽作，其說出神仙，不足憑。近世蔡季通學博而不免于雜，嘗留意此書，而晦庵與之游，因為校正。其書頗行于世，而求其義則絕無之」云云。其持論固正，然未喻有託而逃之意也」云云。樹謂此論甚的。毛氏所指朱子與陸、呂兩書之云，其意亦猶是耳。蓋惟聖人之體道廣，又「磨不磷，涅不緇」，子路輩則不及知矣。黃震以魯男滯見，非柳下、高子之為詩也。後有知者，當參此微旨。昔朱子論張子房託意寓言，將與古之形解銷化者相期于八紘、九垓之外，使千載之下聞其風者，想像太息，

①「宋」，據上文及《文獻通考》（影印文淵閣《四庫全書》本）卷一七六，當作「朱」。

②「聞」下，望本有如下文字：「虞道園《君子堂記》云：『昔周子特起於千載之下，上接前聖，圖書之作，天實啓之，而或者猶疑其說之別出。』」

③「丘」，原避孔子諱作「邱」，今回改。下同，不一出校。

④「祿」，原作「錄」，今據望本改。



不知其心胸面目爲何如人。余謂孔子欲居九夷，乘桴浮海，意亦如是。此豈黃震所及知哉？又按，《新序》：「介子推曰：謁而得位，道士不居也。」《前書·京房傳》所僞道人，<sup>①</sup>解者皆謂有道之士、有道之人。則道士，古人不諱僞。是道學本道家學，兩漢始之，歷代因之，至華山而張大之，而宋人則又死心塌地以依歸之，其爲非聖學，斷斷如也。」

按，向來疑宋儒者，譏其墮禪，此獨誣其篡道。雖焦竑、楊慎輩極力詆毀，皆未有若是之堅僻者。夫學道乃士人之職業，道學乃後人所加之名號，隨文各當，不可執著。古者治出于一，道在君師學校，而畎畝所樂者亦是。晚周以來，道始歧分。如老子所僞之道，亦是惟稍過而偏，<sup>②</sup>遂失中耳。再變而爲莊、列、楊、墨，其途益差，於是始有攻乎異端者，則所謂「道其所道，非吾所謂道也」。再變而以

爐火、符籙、齋醮、章呪誣老子，於是不但道與儒分，而道與道亦分矣。《荀子》書僞《道

經》，楊倞注謂「有道之經」，即《虞書》也。《漢·藝文志》曰：「道家者流，蓋出于史官，歷記存亡禍福，古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合于堯之克讓，《易》之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛，可以爲治。」《隋·經籍志》曰「自黃帝而下，聖哲之士，所言道者，傳之其人，世無師說。漢時曹參始薦蓋公能言黃、老，文帝宗之，自是相傳，道學衆矣。下士之爲，不推其本，苟以異俗爲高，迂誕譎怪而失其真」云云。如陶弘景《真誥》，<sup>③</sup>朱子謂其皆竊佛家之至鄙至陋者爲之。《四庫提要》曰：「後世神怪之迹，多附于道家。道家亦自矜其異。要其本始，則主于清靜自持，而濟以堅忍之力，以柔制剛，以退爲進。故申、

①「前」，望本作「漢」。

②「亦是惟」，望本無此三字。

③「弘」，原避清帝弘曆諱作「宏」，今回改。下同，不一出校。

韓流爲刑名，而《陰符》可通于用兵。其後長生之說與神仙合爲一家，而服餌、導引、房中皆入之。《鴻寶》有書，燒煉人之。張魯立教，符籙人之。北魏寇謙之又以齋醮、章呪入之。」又曰：《漢志》道家、神仙本截然兩途，黃冠者以丹方、符籙炫其神怪，名爲道家，實神仙家也。黃、老之學，漢代並稱，然言道德者稱老子，言靈異者稱黃帝，名爲述說老子，實皆依託黃帝也。其恍惚誕妄，爲儒者所不道。其書亦皆不足錄，顧其書名，歷代史志皆著于錄云。宋張君房作《雲笈七籤》一百二十卷，類例指歸，科條綱格，無不該備。《道藏》精華，大略具此。又明道士白雲霄作《道藏目錄詳注》四卷，其七部分三洞四輔，爲舊《道藏》目錄，與《雲笈七籤》合，其七部子目分十二類，則所新續之目也。三洞者，一洞真部，元始天尊所流演，是爲大乘上法；二洞玄部，<sup>①</sup>太上老君所流演，是爲中乘中法；三洞神部，亦出太上老君，是爲小乘初法。四輔者，一太玄部，洞真之輔也；二太平部，洞玄之輔也；三太清部，洞神之輔也；四正一部，三洞四輔所會歸也。每條各爲解題，仿《崇文總目》、《直齋書目》例，但所列諸書，多有非爲道家言者，一概收入，殊多牽強，然考道家之源委，此書實爲總滙

云。又元道士李道謙撰《甘水仙源錄》十卷，以爲老子言清靜，佛言寂滅，神仙家言養生術，而張魯以符籙祈禱爲教，四者各別。至金源初，咸陽人王嘉棄家學道。正隆中，自稱遇仙于甘河鎮，飲以神水，遂自號重陽子。大定中，抵寧海州，馬珏夫婦築庵事之，立三教平等會，以《孝經》、《心經》、《老子》教人諷誦，而自名其教曰全真。由是四方之人宗其道者，皆號全真道士云。都印《三餘贅筆》曰「今之道家有南北二宗，其南宗者，謂自東華少陽君得老聃之道，以授漢鍾離權，權授唐進士呂巖，遼進士劉操，操授宋張伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，薛授白玉蟾，白授彭侶。其北宗者，謂呂巖授金王嘉，嘉授七弟子：其一丘處機，次譚處端，次劉處玄，次王處一，次郝大通，次馬珏及珏妻孫不二」云云。其說甚詳，然孰見其授受乎？厥後三教歸一之說，浸淫而及于儒者。明代講學家矜爲秘密，實則嘉之緒餘耳。又元陳采作《清微仙譜》稱「道教啓于元始，一再傳至老君，分爲四派，曰真元，曰太華，曰關令，曰正一」。大率

①「玄」，原避清帝玄燁諱作「元」，今回改。下同，不一出校。

荒誕，不足辨真偽也。又按，《後書·襄楷傳》言宮崇上《太平經》，<sup>①</sup>注引《江表傳》，言于吉燒香讀道書，制作符水以除災疾，孫策言「交州刺史張津，舍前聖典籍，廢漢家法制，鼓琴焚香，讀邪俗道書，云以助化，卒爲蠻夷所殺」。張魯祖父陵，學道雞鳴山，造作符書，熹平中，妖賊張脩爲太平道，張角爲五斗米道，則道教妖妄，自漢代始之。至其所以爲說，則若《隋志》所論《道經》云云者是也。蓋自漢儒分道爲一家，而道之正名、實體、大用皆不見，惟獨董子、韓子及宋程、朱始本六經、孔、孟之言而發明之，而聖學乃著。董子曰「道之大原出于天」，韓子《原道》首揭仁義。道，猶路也，言天下古今所共由之路也，<sup>②</sup>故曰「夫道若大路然」。其原出于天而率于性，而行之必以中正，故程子謂「中者天下之正道」，而孟子亦謂之「正路」也。《洪範》曰：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王

道平平；無反無側，王道正直。」言道也。無有作好惡而遵王之道路，言學道也。《詩》曰：「周道如砥，其直如矢。君子所履，小人所視。」砥、矢言道，履、視亦言學也。故曰：「道也者，不可須臾離也。」周公《立政》曰「師以道得民」，又曰「論道經邦」。孔子曰：「志于道。」子夏曰：「君子學以致其道。」凡堯、舜之道，文、武之道，《大學》之道，何莫非聖學也？至于理者，許慎說爲治玉之名，吾以此詰猶後起之義。要之，條理、義理、文理皆本天道之自然，故曰天理。凡見于六經載籍者，古今無異論。戴震據《莊子》，以

① 「後」下，望本有「漢」字。

② 「也」下，望本有如下文字：「程子曰：『天有是理，聖人循而行之，所謂道也。』」

牛之腠理爲天理，以攻宋儒說理之謬，不知腠理、政理之確解，震不悟耳。<sup>①</sup> 龍

溪李威曰：「理字見于三代典籍者，皆謂條理。《易》

曰：『君子黃中通理。』又曰：『和順于道德而理于義。』

又曰：『將以順性命之理。』《詩》曰：『我疆我理。』《周

禮·考工記》曰：『陽也者，稹理而堅；陰也者，疏理而

柔。』《中庸》曰：『文理密察。』《孟子》謂『理也，義也』，

又曰『始條理也，終條理也』。其義皆同。未有以爲至精

至完，無所不具，無所不周，爲萬事萬物之祖者也。《論

語》，孔門授受之書，不言及理。何獨至于宋儒，乃把理

字做個大布袋，精粗鉅細，無不納入其中？至于天亦以

爲即理，性亦以爲即理，却于物物求其理而窮之。凡說

不來者，則以爲必有其理，凡見不及者，則以爲斷無是

理。從此遂標一至美之名，曰理學，竟爲古昔聖賢未開

之門庭，不亦異哉！「按，此說蔽昧無知，不識好惡，<sup>②</sup>所

謂諛癡符也。不審何所惡于斯名而詆之也。夫以

堯、舜、周、孔之聖學，號而讀之曰道，循

而求之曰理，此古今之通義。不悟以此

乃犯不韙，至其以後世分居道觀之羽流

黃冠，而謂周、程、張、朱與之同類，非但誣而失是非之心，又將使來學視周、程、張、朱爲異端而斷其非聖學，此其爲害，豈在洪水猛獸下也。古之學者在學校畎畝，惟

## ①

「耳」下，望本有如下夾注：「《莊子·養生主》庖丁解牛『依乎天理』，注曰『牛之腠理，有自然之縫』。又曰『彼節者有間，而刀刃無厚。以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘矣』。又《公食大夫禮》『倫膚七』，鄭注：『倫，理也。謂精理之脆絕者。』蓋因天下萬事萬物，皆有如此自然之間縫條理，無事不然，無物不具，故名之曰理也。而昧者猶闢之。」

## ②

「不識好惡」至「詆之也」，望本作：「殆由病狂，喪其心之神識而諛語也。夫三代典籍所同謂條理者，政此理字的解，何得是二五而非十邪？譬如言古今典籍，但曰人身、人心、人手、人足、大人、小人、貴人、賤人、男人、女人、賢人、愚人，何得獨以一人字做個大布袋，賢愚、貴賤、男女、手足、身心，盡納其中而統名之爲人？李氏之說，何以異是？而戴氏、阮氏諸家之蔑理者，謂程、朱以理禍斯民，理必附於禮而行，皆同此諛狂而已。」

神仙、道士皆棲神山澤，吐納清虛，其生之所居，或曰靜室，曰精舍，其死即或祠之，如莊子偶藐姑山，燕昭王、漢武帝使人求蓬萊山，王子喬駐緱氏山，後人即立祠山下。浮丘公接王子晉上嵩高山，陵陽子入黃山採玉芝。鬼谷子居清溪山，山東有泉，泉側有道士精舍。《十洲記》曰：「滄浪海島中有石室，九老仙都治處。」《承淵山有金臺玉樓，流精之闕，瓊華之室，西王母之所治。《淮南子》曰：「傾宮旋室，在崑崙閭闔之中。」《江表傳》言于吉初來吳會，立精舍。梁周子良作《冥通記》稱道士之居名治堂。觀本樓觀之名，若東觀、白虎、高昌、建城之類，<sup>①</sup>故曰高樓飛觀，又曰連觀飛榭。至于以觀像設仙真，居道士，《元和郡縣志》等說難信，漢以後乃漸盛耳。猶之寺本官府之居，始于漢明帝之居攝摩騰、竺法蘭于鴻臚寺，後世遂以寺為浮屠之居之常名矣。而元道士朱象先《終南山說經臺碑記》、李道謙《終南山祖庭仙真內傳》、《終南山樓觀為尹喜故居，故其徒曰祖庭。是編載歷代羽流居是觀者，道謙所編，皆金、元人；象先所纂，則自尹喜而下周、漢人也。象先自跋《樓觀先師傳》尹喜弟尹軌撰，至唐有尹文操者續紀。則觀居道士，其來已遠，要多虛誕，

不足深詰。<sup>②</sup>希夷之為聖學與非，即不敢知。若周、程、張、朱所述，非聖學而何？河洛、先天、太極諸圖，即以為希夷所傳非聖學，而周、程、張、朱所發明六經大義，古聖微言，不止在此。其書著為功令，風厲學官，用以取士，非私授陰行之

①「若東觀」至「常名矣」，望本作：「《爾雅·釋宮》『觀謂之闕』，郭注『宮門雙闕』，疏『《周禮·大宰》『懸治象之法於象魏，使萬民觀治象』。《白虎通》『使人觀之，謂之觀』。是觀與象魏、闕，一物而三名，若白虎、高昌、建城、龍堂、細柳等名皆是。故曰高樓飛觀，又曰連觀飛榭。至於以觀像設仙真，居道士，據《初學記》載《樓觀本記》云：『周穆王好神仙，因尹真人學制樓觀，遂召幽逸之士，置為道士。平王東遷，又置道士七人。』《元和郡縣志》亦襲是說。」

②「詰」下，望本有如下文字：「夫尹喜與老子同時，而《初學記》謂為穆王時人，尚足辨哉？觀為宮闕之名，後世以居道士，猶之寺本官府，始漢明帝以鴻臚寺居攝摩騰、竺法蘭，後世遂以寺為浮屠所居之常名矣。」



比，何得一概詆之，而斷其非聖學也？當日林栗劾朱子，偁朱爲道學，葉適上疏爭之曰「小人殘害忠良，率有指目」，「近創爲道學之名，鄭丙倡之，陳賈和之」云云，<sup>①</sup>則道學之名，非雒、閩諸賢所自號亦明矣。至于元修《宋史》，非周、程諸子所及逆知。毛氏謂「周、程諸子倡道學總傳于《宋史》中」，非事實也。昔宋周公謹有言曰：<sup>②</sup>「伊洛之學行于世，至乾道、淳熙間盛矣。其能發明先賢旨意，溯流徂源，論著講解，卓然自爲一家者，新安朱氏元晦尤淵深精詣。蓋其以至高之才，至博之學，而一切收斂，歸諸義理，其上極于性命天人之妙，而下至于訓詁名數之末，未嘗舉一而廢一。蓋孔、孟之道，至伊雒而始得其傳，而伊雒之學至朱氏而始無餘蘊，必若是而後可言道學也已。外若

廣漢張敬夫、東萊呂伯恭，亦皆以其學傳授。而陸子靜、張子韶往往流于異端。子韶參宗杲，子靜參杲之弟子德光。程子所謂『今之異端，因其高明者也』。至于永嘉諸公，則以詞章議論馳騁，固已不可同日語也。世又有一種淺陋之士，自視無堪以爲進取之地，輒亦自附于道學之名，褻衣博帶，危坐濶步，或抄節語錄以資高談，如近人《反身錄》、《儒門法語》亦是。<sup>③</sup>或閉眉合眼，

①「云云」下，望本有如下夾注：「攻道學者，鄭丙、陳賈、何澹、劉德秀、劉三傑、胡紘、林栗。栗字黃中，與朱子論《易》、《西銘》不合者。澹本生繼母喪，禮寺言當解官，澹引不逮事之文，太學生喬嘉、朱有成移書責之，乃去。甯宗以嫡孫議行孝宗三年服，紘與朱子爭言止當服期。丙字丙如，四明人。」

②「謹」下，望本有如下夾注：「周密，錢塘人，寶祐間爲義烏令，入元不仕，自稱弁陽老人。弁山在湖州。」

③「如近人」至「亦是」，此句望本無。

號爲默識。而叩擊其所學，則于古今無所聞知；考驗其所行，則于義利無所分別。此聖門之大罪人，吾道之大不幸，而遂使小人得以藉口，爲僞學之禁，而君子受玉石俱焚之禍者也。韓侂胄用事，遂逐趙忠定，凡不附己者指爲道學而盡逐之。已而知道學二字非不美之名，於是更目爲僞學。臣僚之薦舉，進士之結保，皆有『如是僞學，甘服朝典』之辭，<sup>①</sup>一時嗜利無恥之徒，雖嘗自附于道學者，往往改易衣冠，強習歌鼓，欲以自別。甚者鄧友龍輩，附會迎合，首啓兵釁。<sup>②</sup>而向之得罪于慶元初者，亦從而和之，可歎也已。<sup>③</sup>按，論道學之真僞得失，無如此說之詳盡者。余故錄之以著其實，使知世所譏于道學者自指此輩，而向來誣善之徒，直集矢于程、朱，是不可不辨也。又

朱子有《答周益公書》，其末一條，辨學道之言云：「以道爲高遠玄妙而不可學邪，

①

「辭」下，望本有如下夾注：「高文虎博洽自負，與胡紘共攻道學，久司學校，凡言性命道德者皆黜之。又按政和間以詩爲元祐學術，御史李彥章遂上疏論淵明、李杜以下皆貶之。因詆黃、秦、晁、張，請爲科禁，至著於律令，士庶傳習者杖一百。又史彌遠因惡陳起，遂下詔禁作詩。此在當日出於蔡京、韓侂胄、史彌遠者，猶曰有故。今時漢學考證家之出力苦攻宋儒道學，徒出爭名好勝之私妄，遂昧心而忘其爲小人之歸矣。尤袤、劉光祖、王介之辨，明切如彼，今學人猶承餘臭邪？」

②

「釁」下，望本有如下夾注：「鄧友龍，長沙人，初從張南軒游，後攻道學，遂諱之。嘉泰間，韓侂胄欲立蓋世功名，議恢復，鄧友龍附和之以逐樓機。又《齊東野語》論秦檜之主和，韓侂胄之恢復，皆有所由，論世者不可不知其故。」

③

「已」下，望本有如下夾注：「《癸辛雜識》載吳興老儒沈仲固論道學之蔽一條，亦不可不知。要之，此皆小人依附，非真道學諸賢實貽之害也。《抱朴子》云：『噎死者不可咎神農之教稼，燒死者不可怒燧人之鑽火。』」

則道之得名，正以人生日用當然之理，猶四海九州百千萬人當行之路耳。非若老、佛之所謂道者，空虛寂滅，而無與于人也。以道爲迂遠疎濶而不必學邪，則道之在天下君臣父子之間，起居動息之際，皆有一定之明法，不可頃刻而暫廢。故子游誦夫子之言曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使。』而夫子是之。若謂雖嘗學之，而不當自命，以取高標揭己之嫌邪，則爲士而自言學道，猶爲農而自言其服田，爲賈而自言其通貨，亦非所以爲夸。若韓公至乃自謂己之道，乃夫子、孟軻、揚雄所傳之道，則其言之不讓益甚矣。<sup>①</sup>又可指爲後生之語而疑之邪？」又劉燾奏言「宋興，六經微旨，孔孟遺言，發明于千載之後，以事父則孝，以事君則忠，而世之所謂『道學』也。慶元以來，權佞當

國，惡人異己，指道爲僞，屏其人，禁其書，學者無所依鄉，義利不明，趨向汙下，人欲橫流，廉恥道喪。望其于既仕後，職業修，名節立，不可得也。追惟前日禁絕道學之事，不得不任其咎」云云。竊謂此事之在當日，猶爲有激而然，勢不兩立。今學者幸生盛世，一道同風，何所惡于斯名，而稱引無稽，詭理反正，疑亂學術，雖欲自絕，何傷日月也。或因毛氏此言，遂偁「《太平御覽》引《道學傳》第六百六十卷《道士部》引《道學傳》。有燕濟、鮑靚、王嘉、嚴遵等二十三人，今《道藏·洞真部》傳記中無《道學傳》，蓋自被宋人以道學之名，而道學隱矣」云云，此尤爲謬陋。奈何輕吾道而惜

① 「矣」下，望本有如下夾注：「見《答張籍書》，《唐書》籍本傳亦載之。」

彼道之隱，轉若有憾辭邪？世以道學、理學爲詬病也，衆也久矣，余故首爲正其名以究其所失之源焉。其餘先儒之論，載見于馬氏《通考》者，卷二百十一道家，二百二十四神仙家。學者具見，不備述也。

萬氏斯同撰《儒林宗派》，其旨以爲自《伊雒淵源錄》出，《宋史》遂分道學、儒林爲二傳，非惟文章之士不得列于儒，即自漢以來傳聖人之遺經者，亦不得列于儒。講學者遞相標榜，務自尊大。明以來談道統者，揚己凌人，互相排軋，卒釀門戶之禍。

按，朱子撰《伊雒淵源錄》，本以考實前輩師友學行，不沒其真，以爲來者矜式。逮其後聲氣攀援依附，分立道學門戶，此末流之敝，古今類然。祇可因時救正，而不得惡莠亂苗，並追咎于教稼者也。至于元修《宋史》，本此書創立《道學

傳》，非朱子所逆覩。乃世遂援此以爲罪朱子鐵案，豈非周内與？昔韓侂冑初禁道學，後猶知道學之名非爲不美。今學者生當日久定論之後，而猶以道學爲詬病，雖生于妒惑，亦由智識卑陋，不自知其然而然也。<sup>①</sup>

①「也」下，望本有如下文字：「《宋史》創立《道學傳》，實爲見周、程、張、朱躬行實踐，講學明道，致廣大，盡精微，道中庸，厥功至大，實非漢、唐以來諸儒所可並。平心而論，誠天下人心之公。即以爲後來諸儒不容濫登此傳，而周、程五子，固無忝矣。不知『道學』二字犯何名教，害何學術，必欲攘袂奮臂作冤親仇主，鋌爲訟首？試叩其本心何居，豈非甘自外於君子，犯名教之不韙，而以惡直醜正自標揭也？君子一言爲知，一言以爲不知。叔孫之毀，何傷日月也哉？又考《大全集》五十九卷《答吳斗南書》，則《淵源錄》乃朱子未定之書，亦非自命名。又錢受之爲琴川毛氏作《新刊十三經注疏序》，內云：『宋之學者自謂得不傳之學於遺經，掃除章句此語誣而非實。朱子說經並未廢章句，詳見下卷。而歸之於身心性命。近代儒（轉下頁）

（接上頁）者遂以講學爲能事，其講學愈精，其言知性知天愈渺，而窮究其指歸，未必如章句之學有表有坊也。漢儒謂之講經，通經以致用也，講經而不反之身心，何用講，更何用經也？而今世謂之講道，離經講道，離經講道，無有是事也。辨見卷中之下第十一葉。賢者高自標目，不肖者汪洋自恣，則亦宋儒掃除章句者導其先路也。修《宋史》者於是分道學、儒林爲兩傳，儒林則所謂章句之儒，道學則所謂得不傳之學者也。儒林、道學分，而古人傳注、箋解、義疏之學無復遺種。現所新刊者即是歷世傳習，何云無復遺種？且宋後列史自有儒林，何得云爾？此亦古今經術升降絕續之大端也。」按，《漢書》翼奉曰：「聖人名之曰道，賢者名之曰經。則《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮》、《樂》是。」錢氏蓋不足以知此也。樹按，錢氏詩畔之徒，本不知學，焉識是非？即如此論，誣謬蔽昧，無一語中理，實本不足與細辨。但近時攻道學者，悉同此悖，奉爲篤論，故附錄於此，以見邪說之興，必自邪人倡之也。

錢在懷宗時爲張漢儒、溫體仁、蔡奕琛所攻，上疏自辨，其言有曰：「皇上全臣之軀命，尤不若全臣之名節。全臣之軀命，臣之得生在一身，在一家。全臣之名節，臣之得生在天下，在後世。」又曰：「若無行義壞名節，聖主不以爲臣，哲父不以爲子，生難戴面爲人，死當薦棘毒以入地。臣讀聖賢之書，奉父師之訓，於名節二字，亦既籌之熟矣。而謂臣忍爲之哉？」又曰「古未有城破而不死之縣令，陷賊而不死之臣子」云云。其言如此，不知其後降李賊時，用章句坊表與？用離經講道者之身心性命與？然不待至是而後敗也，即當上疏時力辨已非東

林、復社之黨，已自外於君子矣。此序之矯誣，政其根柢如是也。」



考上古聖人，不以儒名，周公設官分職，始別師儒之用，而師較優。《禮記·文王世子》：「凡始立學者，必釋奠于先聖先師。」禮家謂考之經傳，未嘗舉其人以實之。鄭氏康成於先聖言周公若孔子，於先師以爲若毛公、伏生、高堂生、制氏，於國故言若唐、虞有夔龍、伯夷，周有周公，魯有孔子。宋長樂劉氏以舜、禹、湯、文爲先聖。要皆臆度之辭。漢、魏以還，或以周公爲先聖，孔子爲先師；或以孔子爲先聖，顏回爲先師。唐顯慶以後，從房喬等議，始定而不改。開元八年，以左丘明、子夏以下二十二爲先師，後升子夏，止二十一人。配食孔子，宗康成注說，以專門訓詁爲盡得聖道之傳。近漢學諸人專主此宗旨。馬端臨、明宋濂等，皆不謂然。弘治元年，程敏政考正祀典，欲黜荀況、王

弼、馬融、何休等八人，議未行。嘉靖九年，張璁更正典禮，采宋真宗詔旨，以孔子爲至聖先師，而先聖、先師始合爲一，其配位改稱先賢、先儒。罷公伯寮、秦冉、顏何及荀況、戴聖、劉向、賈逵、馬融、何休、王肅、王弼、杜預、吳澄從祀；林放、蘧瑗、盧植、鄭衆、鄭玄、服虔、范甯各祀于其鄉。進王通、歐陽修、胡瑗、陸九淵從祀。吾友沈君欽韓《義塾附祀先儒議》謂：「璁、萼改稱孔子爲至聖先師，不特歷代典故未考，並《禮記》未能通曉。」愚謂孔子以人臣爲帝王師，稱爲先師，于義無害；加以至聖，於義尤備，愈于素王、世家之虛誣無據矣。沈君主漢人自名其所受經爲先師，與唐貞觀所褒二十二人，爲符于禮先師之義，此亦仍顧亭林舊說。不知此祇是經師，改稱先儒，亦無不可。張璁邪人，附會時主私意，非真能正典禮者，然此議自爲可采，但不當罷及康成從祀耳。國朝雍正二年，復祀先賢蘧瑗、林放、秦冉、顏何，先儒鄭康成、范甯，升周、程、張、邵爲先賢。乾隆三年，復祀先儒吳澄，其餘增祀先賢、先儒，或有爲顧亭

林所欲斥者，<sup>①</sup>茲不備載，亦不具論。<sup>②</sup>然儒之名義無定，如孔子告子夏有君子、小人之殊，《荀子》書有賤儒、愁儒之譏。《後書·賈逵傳》及注引《風俗通義》，<sup>③</sup>何休《公羊解詁序》及徐彥疏所引《繁露》等說，皆有美有惡。准以孔子高之論及明高皇之諭，則儒必出于中正，而後可當乎儒之名義。<sup>④</sup>孔子高論儒必行包衆美，兼六藝，動靜不失夫中道。洪武十五年諭曰：「中正之道，無踰于儒。上古聖人不以儒名而德行實儒，後世儒之名立，雖有儒名，或無其實。孔子生于周末，身儒道，行儒行，立儒教，率天下後世之人，皆欲其中正。卿等爲師表，正當以孔子之道爲教，使諸生咸趨于中正，則朝廷得人矣。」<sup>⑤</sup>如公孫弘、蔡義、韋賢、玄成、匡衡、張禹、孔光、馬宮、翟方進、平當、當子晏、孟喜、京房、江公、戴聖、揚雄、馬融、蔡邕、許慈、胡潛、來敏、孟光、譙周、王肅、杜預，雖有儒名，實同冒姓。今萬氏祇知以儒爲貴而爭之，既未考周公之

①「顧亭林」下，望本有「張考夫」三字。

②「具」，望本作「備」。「論」下，望本有如下文字：「吳履震《五茸志逸》云：『陸平泉爲宗伯時，議陽明從祀須俟論定。陶大臨曰：『朝廷不惜以伯爵酬功，何況廟祀。』陸曰：『伯爵者，一代之典；廟祀者，萬世之典。』卒不能奪。」「奪」下，《補義》又有「又《張楊園年譜》

「壬午，館茗溪，謁文廟，指王陽明曰有王者起，此老猶坐不穩」二十九字。

③「後書」至「有惡」，此段注文，望本爲正文。「及」字，望本無。「惡」下，望本有如下文字：「故謂儒者區也，言其區別古今，居則玩聖哲之詞，動則行典籍之道。稽先王之制，立當時之事，此通儒也。若能納而不能出，能言而不能行，徒講誦而已者，是爲俗儒。許叔重解儒爲柔，爲術士之稱。顏師古曰：『凡有道術皆爲儒。』司馬相如曰：『列仙之儒。』《禮記·儒行》『今衆人之命儒也妄，常以儒相詬病』，鄭讀妄爲亡。亡，無也。以無常絕句，云今世名儒，無有常人，遭人名爲儒，而以儒斯，故相戲。孔疏引《左傳》杜注「戲而相愧曰斯」。則儒之名，不專爲美號也。」

④「義」下，望本有如下文字：「是爲儒之正解，惜乎其不能盡出於是也。」

⑤「得人矣」下，望本有如下文字：「近粵中友人有作《釋儒》者，其言皆支離偏蔽，舉一廢一，未可（轉下頁）

(接上頁)說經。有謂儒當以需爲義者，則試詰以需者事之下，豈儒者必皆緩不及事而後爲美邪？有謂儒當以柔爲義者，則試詰以剛爲天德，豈可專用柔爲義？此兩說皆本於許叔重。考古經言柔，必兼立、兼直、兼則言之。今止舉九德之一之半，安得成義？矧《易》曰：「其柔危。」《刑法志》曰：「柔者仁之賊也。」又何說也？至謂君子小人第於柔之真僞分之，尤非。夫柔安得云有真僞？此既失名理，又不辭也。色厲內荏，亦謂剛有真僞耳。若柔之僞如王莽謙恭，李義甫人貓，古今諧媚、鄉原、詭隨，王弼所謂「以柔順而爲不正」者，豈得猶冒儒之號邪？又可號真儒、真君子爲真柔邪？總之，柔、需單義，未可釋儒之全名。凡近時漢學家主《說文》以解經，支離偏蔽，皆犯孔子不知而作之病，風氣一開，俾端厚之資，皆遵由是路，出入是門。至乃犯大不韙而不悟，思之可爲深懼。吾是以每恨作俑者之務畔朱子也。使學者肯略觀朱子書，必無是輕淺虛僞、強不知以爲知之病。夫儒祇是肄《詩》、《書》、六藝之人通號耳。許氏謂之術士亦是。儒有君子、小人，猶士有貞邪，君子有真僞。凡古今所論，祇言人耳。至其造字本義，姑闕之毋穿鑿可也。本無真知而傳會臆說，妄說強說，祇成病痛。即通天地人，亦是泛論，非字詁也。」

制，又不辨儒有俗僞迂鄙等失，而概以爲美號，且《史》、《漢》以來，歷代皆有《儒林傳》，並無貶黜，惟《宋》、《齊》無《儒林傳》，而非以道學擠去之也。而謂自漢以來，傳聖人之遺經者，不得列于儒，非事實也。其實康成《禮》注所指先師及唐貞觀所褒，正周公所以謂之儒者也。劉歆稱先師皆出于建元之間者，正漢儒也。而明嘉靖所改稱先賢及宋五子，乃周公所以謂之師者也。司馬、班、范所作《儒林傳》，祇載傳經義詁之儒，而道德大賢不與焉。良史之製，其用意固有所受也。《宋史》本《伊雒淵源錄》創立《道學傳》，正合周公之制，萬氏不知而議之，過矣。

萬氏此書，意在持平，而其實乃不平之甚，不如張烈。<sup>①</sup>烈著《讀史質疑》，謂《宋史》以外，不得濫立《道學

傳》，雖意在裁陽明，而語自有分寸。周汝登作《聖學宗傳》，<sup>②</sup>程子下分二支：一支朱子，下不係一人；一支陸子，下係陽明。沈佳作《明儒言行錄》，收陽明于正集，而於其弟子皆從刪汰。蓋陸、王雖有病痛，若在孔門，亦邀狂狷之與，未可以末學之見，輕欲裁簡。至黃宗羲作《明儒學案》，視周、沈二書

<sup>①</sup>「烈」下，望本有如下夾注：「張烈字武承，其先浙江金華人。嘉靖時，曾祖始自東陽遷居大興。康熙丙午舉順天，庚戌成進士，與陸清獻同榜。己未舉鴻博，授編修，充纂修《明史》官，升春坊贊善。學宗程、朱，深疾陽儒陰釋之學，以閑邪衛道爲己任。著《讀史質疑》，皆舉大綱，似范太史《唐鑑》，又著《王學質疑》，其辨山陰之失極詳切，誠正學砥柱也。」

<sup>②</sup>「傳」下，望本有如下夾注：「汝登字海門，泰州人，官尚寶卿。附《王守仁傳》。錢牧翁《密雲庵銘》言：『周公汝登唱道東南，以《宗傳》證聖，師與之水乳相契。』」据此，則海門之溺佛學可知矣。」

爲詳密，然意有左右，陽主陰違，亦非正見。朱軾作《史傳三編》，其旨以明以來傳名儒者，大抵宗宋而祧漢、唐，而宋又斷自濂、洛以下。軾此書上起田何、伏生、申公，不沒其傳經之功；中及董仲舒、韓愈，不沒其明道之功；於宋則胡瑗、石介、劉敞、陳襄並見甄錄，不存門戶。以遷就利祿削揚雄、馬融；以祖尚玄虛削王弼、何晏；以假借經術削匡衡、王安石，皆見平允。惟胡寅修怨于生母，王柏披猖恣肆，至刪改聖經，咸與名儒之列，似爲少濫。以上皆據《四庫提要》，原書均未見。華亭張恒字北山，著《道傳錄》，始伏羲畫卦以及堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟、七十子、孟子弟子，下逮漢、唐，然後繼以濂、洛、關、閩諸儒，迄于元、明人，各錄

其遺訓。朱彝尊稱其「采醇去疵，審同斥異」，至其「錄周子舍《太極圖說》，錄邵子不信《皇極經世書》，尤見卓識」，以爲「有罪我者，不復辨也」云云。要之，皆爲不知而作者也。夫舍《太極圖說》何以見周子？舍《皇極經世》何以見邵子？劉念臺作《人極圖》，李二曲作《學髓圖》，依樣摹擬，固不免陋謬，此乃謂之疵異而斥去之，是豈得爲知言乎？歷選諸家，精確篤信，斷制二千餘年學脉，顛撲不破，無若阮氏元之言者。《擬儒林傳序》。惜乎阮氏之言若彼，而其志業表章，仍宗漢學一派。今節錄其說曰：「昔周公制禮，太宰九兩繫邦國，三曰師，四曰儒，復于司徒本俗，聯以師、儒，師以德行教民，儒以六藝教民，分合同異，周初已然矣。數百



年後，周禮在魯，儒術爲盛，孔子以王法作述，道與藝合，兼備師、儒。顏、曾所傳以道兼藝，游、夏之徒以藝兼道。定、哀之間，儒術極醇，無少差謬者，此也。荀卿以降，乖違興廢，師、儒漸焚。司馬、班、范皆以儒林立傳，敘述經師家法，授受秩然。雖于周禮師教，未盡克兼，然名儒、大臣匡時植教，皆與《儒林傳》相出入。宋初名臣，皆敦道誼，濂、洛以後，遂啓紫陽，闡發心性，分析道理，孔、孟學行，明著天下。《宋史》以道學、儒林分二傳，不知此即周禮師、儒之異，<sup>①</sup>後人創分而閤合者也。終明之世，學案百出，而經訓家法寂然無聞，揆之周禮，有師無儒，空疎甚矣。然其間臺閣風厲持正扶危，學士名流知能激發，雖多私議，或傷國體，然其

正道實拯世心。是故兩漢名教得儒經之功，宋、明講學得師道之益，皆于周、孔之道得其分合，未可偏譏而互誚也。」<sup>②</sup>

朱彝尊《道傳錄序》曰「宋、元以來，言道學者，必宗朱子。朱子之學，源于二程子，先程子言學者爲周子，於是論者尊之，謂直接孟子，是爲道統之正。毋論漢、唐諸儒不得在其列也，即七十子親受學于孔子者，亦不與焉。故凡著書言道統者，輒

① 「即」，望本無此字。

② 「也」下，望本有如下文字：「愚按，通經以致用，致用必有本，本在身心。若說經而不講道，是買櫝還珠，何用說，更何用經？韓固教公孫弘曰：『公孫子，務正學以言，無曲學阿世。』嚴彭祖曰：『凡通經術，固當修行先王之道。何可委曲從容，苟求富貴乎？』然則漢經儒固自教德行也，亦何嘗無講學師道之益者乎？」

斷自周子始。飲流或忘其源，知末而不揣其本，吾嘗未嫌于中也。且夫聖人之道，著在六經，是豈一師之所能囊括者與？世之治舉業者，以四書爲先務，視六經可緩，以言《詩》，非朱子之傳義弗敢道也；以言《禮》，非朱子之《家禮》弗敢行也。推是而言《尚書》、《春秋》，非朱子所授則朱子所與也。道德之一，莫逾于此時矣。然杜其聰明，見者無仁智之殊，論者少異同之辨，習者莫有溫故知新之義，不能無敝焉。科舉行之久矣，言不合朱子，率鳴鼓百面攻之」云云。

按，彝尊華聞之士，識見淺陋，學無根柢，豈能與知斯道之精微？夫周、程之學，豈但漢、唐諸儒所弗及，即七十子實有不能皆逾焉者。以爲直接孟子，此自定論，知道者必不河漢于斯言也。<sup>①</sup>蓋

七十子雖賢，亦自有優劣差等，不得以其親受學于聖人，一例皆許爲能傳道也。當日顏、曾、子貢數子而外，性、道、一貫之聞，他賢不皆與。孟子於夷、惠不由，於顏、冉且姑舍是，非自謂能過之也，論道之止極，自有所在耳。仲尼祖述堯、舜，憲章文、武。孟子敘述道統，亦斷自堯、舜，不及羲、農、黃帝，豈爲飲流忘源，知末忘本乎？哀公問弟子好學，孔子獨稱顏子，且曰：「不幸短命死矣，今也則亡。」豈曾、閔、子貢輩皆不好學與？斯言也，若出自程、朱，則乳臭童子皆將斥之，不以爲刻，即以爲偏矣。聖學心傳，

①「也」下，望本有如下夾注：「宋李元綱《聖門事業圖》，其第一圖曰《傳道正統》，以明道、伊川承孟子，其書成於乾道壬辰，與朱子同時。」

微言奧旨，非可爲流俗淺人道也。我聖祖仁皇帝，升朱子進配十哲，由彝尊之論，豈不爲越踰七十子及漢、唐諸儒乎？至于六經，非一師所囊括，此何待言？朱子諄諄教人讀漢、魏諸儒注疏，文集中凡數十見，即四子書《集注》所採五十四家之言，何嘗杜其聰明，斷以一師？漢學諸人，其膏肓本志在于妒名，忌嫉朱子，既不平心察理，又不實考其蹟，往往以鑿空顛預莫須有之說誣之。千歧萬端，或遠言之，或正言之，或旁見側出，集矢攢矛，萬口一舌。世俗無聞者衆，未暇深考，謂爲信然，從風而靡，是不知程、朱之道與孔子無二，欲學孔子而舍程、朱，猶欲升堂入室而不屑履階由戶也。由彝尊之論，若憫學者恐其爲朱子所誤，必欲變亂已定之是非，復自俚俚焉紛紜于道

路歧塗間，莫知所止泊，而後慊于其心。其論似公，其實乃出于私；似正，而其實乃邪。何以明之？蓋朱子之教，何嘗不是上探古聖，下考近代諸儒，而後折衷至正以詔學者，而必欲排之擠之，何也？吾嘗譬之，程、朱之教，如人執燭以照暗塗幽室。有人焉妒其不出于己也，乃欲奪之燭而代之照。程、朱之燭不可得，而已乃捫石握土，冒燭之名而實不堪爲照，因相率以共行于暗塗幽室而已。如戴氏之學，謂由訓詁、名物、考證通乎性道。則是亦知學以通乎性道爲極至，但不肯循程、朱所以造之之方耳。如彝尊此悖箸書立說者，毋慮數十百家，皆一時高名鉅公，吾不知其人果已能盡程、朱之道，而實見其不足法與？或實見其有異于聖學之傳，而誤于學者與？抑粗鄙輕浮，苟爲異說，徒欲以博綜爲名高

與？若夫俗士治舉業之陋，此自習俗卑趨，詳見第三卷。不得以此歸咎朱子。天下

失是非久矣，以六經、孔、孟、程、朱之言喻人，習焉不察，皆謂迂濶而莫之信。倡以詖辭邪說，莫不風行，錮結于胸中而不可解，非真窮其義理，深惟其害而然也。人情好異喜新，尚粗麤而不暇研精也。<sup>①</sup>

莊子曰：「至言不出則俗言勝。」夫俗之顯為鄙悖者人知之，惟夫託于理道之正，似是而非，又橫有高名，為世所尊，其說一出，最易疑誤學者，吾故不得不辨。晚學小生，不肯細心窮理，妄引陸子詆斥程、朱，此虞道園之言。而明以來奉陽明為宗主者，皆由于此。粗學之士以記問為貴，謂道學以空疎談性命，觀袁清容之言可知。而近人以漢學考證為宗主者，皆由于此。歷考詆程、朱者，不出此兩大派。而近人之說，又夾雜宋、明人心學、禪學，一概以誣之。一種

論國事者，又以講學門戶遺害人國坐之，於是程、朱遂為眾惡所集也。

顧氏亭林論明嘉靖之議諸儒從祀，有曰：「棄漢儒保殘守缺之功，而獎末流論性談天之學，語錄之書日增月益，五經之義委之榛蕪，自明人之議從祀始也。有王者作，必遵貞觀之制乎？」

按，孔庭從祀，繫人心、學術之大防，垂教立制之眼目，萬世所瞻法，非可以一時一人私意見為是非進黜。自唐以來，代有更正，終未能畫一。明徐溥有言：

①「麤」下，望本有如下夾注：「此句本何休《公羊解詁》，隱元年、文二年兩見。《說文》：『麤，行超忽也。』『粗，疏也。徂故切。』兩音兩義。昔人皆以麤粗連文，對精微精妙言之。《繁露》：『始於粗麤，終於精微。』《論衡》：『略正題目麤粗之說，以照篇中微妙之文。』《漢·藝文志》『庶得麤犢』，師古曰：『犢，粗略也。音才戶反。』」

「諸儒從祀，非有功斯道不可。」善矣。然竊以爲尤當考其實行，以德行垂教，其功不更在傳經之上乎？但在宋以前，義理未著，人未知訓詁之非學，經與人分之不可。況秦火以後，漢儒實有保殘守缺之功，魏、晉諸儒實有訓詁名物之益，縱有遺行，當從寬假，是宋後之論未可施于漢、魏之人。唐貞觀之祀，以代用其書，垂于國胄，祀之所以報其功，宜也，不可易也。以貞觀之制及顧氏之論推之，漢、唐諸儒固皆宜從祀。朱子《四書集注》五十四家，亦當從祀。而趙順孫《纂疏》、胡炳文《四書通》所采諸家，皆宜附祀朱子祠堂。馬端臨、宋濂、程敏政、張九功、張璪諸人，論雖嚴正，或未察于此。惟在宋以後之儒，經程、朱講辨，義理昭著，一道同風，則必經行合茂而後可。否則寧取其行，不得以著述偏重。蓋後世著述易

而實踐難也。後世著述名家，淹貫經典，而行己範家，遺行足愧者有矣。楊廷和等無識，執筆述有無以泥胡安定、薛文清之從祀，非也。顧氏目擊明儒心學縱恣之失及語錄空疎之病，又不厭于劉蕡、陽明、程敏政、張璪諸人之議，祖述康成，創爲救敝之論，專重著述，以爲當從貞觀之制。謂荀況、揚雄、韓愈三人之書，雖有合于聖人，而無傳注之功，不當從祀。則不知顏、閔諸賢，曾著何書？而世競以虛車勦說爲有功聖道矣。後來漢學諸人，祖此偏宕之論，乘釁而起，變本加厲，遂乃蔽罪程、朱，痛斥義理，專重著述，奉康成、叔重爲極至，與議從祀之旨又一局矣。使亭林在今日見之，必悔其言之失也。

茅星來《近思錄後序》曰：「自《宋史》



道學、儒林分傳，而言程、朱之學者，但求之身心性命之間，不復以通今學古爲事。」<sup>①</sup>

按，茅氏此序，後截語甚有分寸，而漢學家則專取此數言爲宗旨，以定程、朱爰書鐵案。不知空疎不學，乃末俗承流之敝，詳見後卷總論。非程、朱之教之有失也。程子「玩物喪志」之語，乃鞭辟近裏，爲成學者言之，即孔子告子貢「君子不多」之旨，乃竟以此蒙世大詢。至于朱子，不廢漢、魏諸儒訓詁名物，極推康成，諄諄見于文集，可考而知。俱詳見第三卷。而於《論語》首篇第七章子夏論學，即著吳才老之說，其所慮遠矣。又「我非生而知」章，著尹和靖說曰：「生而可知者，義理耳。若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」據此則漢學人謂宋儒坐談空妙，置名物不講，並《集注》未

始寓目，但隨聲吠影耳。伏讀《四庫提要》，《近思錄》下曰「朱子之學，大旨主于格物窮理，由博反約，根株六經，而參觀百氏。原未嫖嫖姝姝，守一先生之言，故其題辭曰：『窮鄉晚進，有志于學者，誠得此而玩心焉，亦足以得其門而入矣。然後求諸四君子之全書，以致其博而反約焉，庶乎有以盡得之。若憚煩勞，安簡便，以爲取足于此而止，則非纂集此書之意。』然則四子之言，且不以此十四卷爲限，亦豈教人株守是編，而一切聖經賢傳，束之高閣哉」云云。據此，則凡漢學家所誣程、朱之語，如云「後之儒者，廢訓

① 「事」下，望本有如下夾注：「茅星來字鈍叟，歸安諸生。好宋五子書，爲《近思錄注》，二十餘年而始成。王芸渠、方望溪、沈冠雲皆重其文行。卒年七十，無子。書歸桐鄉程尚質，其友也。」

詰而談名理，目記誦爲俗生，訶多聞爲喪志，持論甚高，實便于束書不觀，游談無根」，錢大昕《論爾雅》。「道學起而儒林衰，性理興而曲臺絕」，孔廣森《戴氏遺書序》。<sup>①</sup>「經術一壞于東、西晉之清談，再壞于南、北宋之道學」，「義疏諸書，束置高閣，棄等弁髦，視如糟粕，蓋率履則有餘，考鏡則不足」，江藩《漢學師承記序》。數百十條，皆以荒經之罪坐之道學者，舉未考程、朱之教之大全也。又袁楠《困學紀聞序》曰：「先生出，知濂、洛之學，淑于吾徒之功甚溥，然簡便日趨偷薄固陋，瞠目拱手，面牆背芒，滔滔相承，恬不爲恥。」按，袁清容去朱子未遠，而其言已似有嫌于濂、洛之學致啓空疎。可知流俗識趣卑陋，知德者鮮，<sup>②</sup>一語之差，毫釐千里，貽誤學術恒延至數十百年而莫挽。間嘗推論，以

爲窮理極高明，則偏而流于虛狂，此弊之所必至也。故宋、明人失之爲禪、爲心學。救虛狂以道問學，政當導之以道中庸，盡精微，敦厚崇禮。朱子當日所以力與金溪爭之者，此也。袁氏之悵，僅以考證博學爲貴，與後來顧氏專重著述同失，以致流爲今日之漢學考證，橫流波蕩。世未有知其歧變之由者，故首爲箸之。至于顏元、李塨、李容等，知尊性崇禮矣，亦不能道中庸，盡精微，則仍是問學之失，此方辨漢學，未暇及彼也。孫徵君奇逢

①「序」下，望本有如下夾注：「此本於范甯《穀梁傳序》『九流分而微言隱，異端作而大義乖』，《文中子》『九師興而《易》道微，三傳作而《春秋》散』等句法。」

②「鮮」下，望本有如下夾注：「袁楠醜正而失是非之心之徒，不止《困學紀聞序》，如何義門所譏，其言固不足據。」

《歲寒集》有云：「門宗分裂，使人知反而求之事物之際，晦翁之功也。然晦翁沒，而天下之實病不可不瀉。詞章繁興，使人知反而求之心性之中，陽明之功也。然陽明沒，而天下之虛病不可不補。」按，此論殊影響不確。朱子平日論永嘉學問在事功上，講用而無體，世遂詆朱子尊德行而薄事功，以空談性命爲其罪。說既多誣，此又論其病實而宜于用瀉，益非情實，殆未知朱子者也。至其所謂虛病宜補者，是也。但永嘉之事功，習齋、二曲等之躬行實踐，漢學家之考證名物，同欲用補者也，特方藥均偏，或遂誤致殺人耳。<sup>①</sup>

「明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書不讀。」黃宗義語。「終明之世，學案百出，而經訓、家法寂然無聞。」阮元《擬進儒林傳序》。「儒林之名，徒爲空疎藏拙之地。」錢大昕《惠徵士論》。「自黃黎洲起而振其頽波，顧亭林繼之，於是承學之士，知習古經義矣。」江藩《漢學師承記》。

按，右此論議，皆確信不誣，但顧、黃

諸君雖崇尚實學，尚未專標漢幟。江藩曰顧亭林、黃太冲「兩家之學，皆深入宋儒之室，但以漢學爲不可廢耳。多騎牆之見，依違之言，豈真知灼見者

①「耳」下，望本有如下文字：「又按，夏峰此論，乃襲取黃石齋語。石齋曰『善乎，施四明先生之言曰：天下病虛，救之以實；天下病實，救之以虛。晦菴當五季之後，禪說繁興，豪傑皆溺於異說，故宗程氏之學，居敬窮理，使人知所持循。文成當晦翁之後，辭章訓詁汨沒人心，雖賢者猶安於帖括，故明陸氏之學，使人知所反本。雖然，朱氏學孔，才不及孔，以止於程。文成學孟，才與孟等，而進於伊』云云。愚謂此等議論，真未窺天地之方圓，強作解事，其謬非一。夫程、朱之學，直欲明孔、孟之道，以繼往開來。天不變道亦不變，日月之照，萬古常經，不容有異，豈區區瞰一時之虛實以爲補救哉？何見之小，言之鄙淺卑狹乎？夫天下之理，同歸而殊塗，一致而百慮，苟有以會而通之，則觸處逢源；苟不能會通，則祇見其異，故貴觸類而長之也。惟其本之差者，則會之而不可通，觸之而不可長。影響彷彿，似是而非，其初歧毫釐，終成千里之失，如三公此論是也。後有真儒知言，則必能辨之。」

哉」云云。意甚憾其不專宗漢學，已爲謬見。又稱其深入宋儒之室，益爲無見之談。以余論黃、顧二君，蓋得漢學之精而宋學之粗者也。如江氏、惠氏，乃拾漢學之渣穢者也。後有真儒，必以余言爲信。專標漢幟，則自惠氏始。惠氏雖標漢幟，尚未厲禁言理。厲禁言理，則自戴氏始。自是宗旨祖述，邪說大肆，遂舉唐、宋諸儒已定不易之案，至精不易之論，必欲一一盡翻之，以張其門戶。江氏作《漢學師承記》，阮氏集《經解》，於諸家著述，凡不關小學，不純用漢儒古訓者，概不著錄。觀江氏書中所記諸人之說，其徒奉爲科令者，如云「南宋以後，講學家空談性命，不論訓詁，教學者說經，專宗漢儒」。黃宗羲又曰：「說經則宗漢儒，不取宋、元諸家之說。」朱筠。又曰：「宋人說經，好爲新奇，棄古注如土苴。」褚寅亮。又曰：「治經

宗漢學，不喜宋儒性命之學。」汪中。又曰：「於宋以後愚誣之學，拒之尤力。解經一本漢學，專主訓詁，不雜以宋儒之說。」劉台拱。夫說經不衷諸義理，辨僞得真，以求聖人之意，徒以門戶之私，與宋儒爲難，非徒不爲公論，抑豈能求真得是？「君子一言以爲智，一言以爲不智」，於宋儒何傷乎？然此猶不過欲以漢學考證，破宋儒空言窮理，謂病其空疎耳。其後臧氏、段氏、江氏等，於六朝南北傳注經本，音字異同，又力詆魏、晉，蔽罪唐儒，極口詆詈陸、孔，是豈不可以已乎？又其甚者，乃操同室之戈。均一漢學也，乃曰：「謬種流傳，兆于西漢。」此惠氏棟說「箕子明夷」，主孟喜、趙賓而害施讐、梁丘賀，因詆馬融爲俗儒，不當以爻辭爲周公作也。又偁許叔重《說文》未作，西漢諸儒得古文不能讀。

此孫氏星衍說。甄綜古今學問，壹歸于東漢鄭、許二君，此漢學赤幟也。伏讀《四庫提要》，有曰「漢代傳經，專門授受」，「各有師承，非同臆說」，「專而不雜，故得精通」；陳耀文《經典稽疑》。「自鄭玄淹貫六藝，

參互考稽，旁及緯書亦多採摭，言考證之學者自是始。宋代諸儒，惟朱子窮究典籍，其餘研求經義者，大抵斷之以理，不甚觀書，故其時博學之徒，多從而探索舊文，網羅遺佚，舉古義以補其闕」云云。鄭方坤《經稗》。此論固至平實，但風氣所偏，遂欲掃滅宋儒，毒罪朱子。鼓怒浪于平流，振驚飈于靜樹，可已而不已。斯風一煽，將害及人心學術，茲之所辨，惟在于是，吾爲此懼，非得已也。間嘗論之，以爲經傳則道傳，漢儒之功不可廢，乃經傳而道仍未傳，宋儒之功豈可誣邪？班固

言「兼而存之，是在其中」。要非得通賢真儒，平心觀理，去泰去甚，安能得其是之所在邪？



## 漢學商兌卷中之上

桐城方東樹

《黃氏日鈔》說《尚書》「人心惟危，道心惟微」四語云：「此本堯命舜之辭，舜申之以命禹，加『危微精一』于『允執厥中』之上，所以使之審擇而執其中耳。此訓之之辭也，皆主于堯之『執中』一語而發，豈爲心設哉？近世喜言心學，舍全章本旨，而獨論人心、道心，甚者單摭『道心』二字，而直謂即心是道，蓋陷于禪學而不自知，其去堯、舜、禹授受天下之本旨遠矣。蔡九峰之作《書傳》，雖亦以是明帝王之心，而心者治國平天下之本，其說固理之正。其後進此《書傳》于朝，乃因以三聖傳心爲說，世之學者遂指此書十六字爲傳心之要，

而禪學者借以爲據依矣。」

按此一大公案，其後顧亭林申之，遂爲蔑心之祖，而漢學者因據以爲罪宋儒成讞矣。苟博觀終始，窮極義理，則是非分明。黃氏截講「執中」一語，固似得理，而慮後人以言心墮禪，謂蔡氏不當以傳心爲說，則粗疎不察，而失其本矣。姑勿論三代聖王所以治天下之心何如，即如二典所載曆象、命官、平地、明刑、典禮、立教、奏庶艱食諸大政，傳之萬世，孰非聖人之心之所寄哉！聖人之心，「都兪吁咈」，該于微危精一。微危精一，要于「執中」。使非先精其心，亦安知中之所在而執之？孔子者，時中者也。《中庸》者，子思之書也。孔子之時中，子思之作《中庸》，即傳堯、舜、禹「執中」之一語也。其引夫子之說曰「擇善固執」，即精一之

旨也。朱子《中庸序》所以發揮此四言者至矣，盡矣。黃震粗疎淺謬，滑意妄說，可謂無知而輕于立論矣。孟子曰：「權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心爲甚。」古今神聖，一切智愚動作云爲，皆心之用，三尺童子不可謾也。今爲學欲明聖人之道而拔本塞源，力禁言心，不知果有當于堯、舜、禹之意否邪？唐、虞之世，未有禪病，今以梁以後禪學，豫代古帝防之，動欲改避經文，抑何可笑。漢學之徒益推而極之，遂堅斥此非聖人之言，以爲荀子引「人心之危，道心之微」，稱出《道經》，爲僞古文所采，宋儒不知僞古文，遂妄尊而信之耳。或竟據「道經」二字，直證以爲出于《道藏》，楊倞《荀子注》云：「今《虞書》有此語而云《道經》，蓋有道之經也。」按，《困學紀聞》言：「《新序》介子推曰：『謁而得位，道士不居也。』蓋謂有道

之士。《漢·京房傳》『道人』，亦謂有道之人。」据此則楊倞所言，亦容近是。蓋周、漢人語，固有如此者。又《晉語》『西方之書有之曰』，王厚齋云：「蓋《周志》之類。」皆此類也。又按，《四庫提要·鵲冠子》下云「古人箸書，往往偶用舊文，古人引證，亦往往偶隨所見。如『谷神不死』四語，今見《老子》，而《列子》乃稱爲《黃帝書》。『克己復禮』一語，今見《論語》，而《左傳》乃謂仲尼稱『志有之』。『元者善之長也』八句，今在《文言》，《左傳》乃以爲穆姜語。司馬遷引《鵲冠子》，惟稱賈生，亦此類，未可以單文孤證遽斷其僞」云云。而快朱子傳心之說見斥于其徒。按，《宋史》黃震登寶祐四年第，本傳不言其受學源流，世稱震傳朱子之學。考周密《癸辛雜識》，稱饒雙峰既詭爲黃勉齋門人，而黃東發與雙峰門人董敬庵、韓秋巖會哭雙峰，俱稱先師，「一時道學之怪，往往至此」云云，則黃東發亦羅子遠之儔耶？<sup>①</sup>愚以

① 「耶」下，《補義》有如下文字：「羅椅字子遠，號礪谷，廬陵富家子也。初投詩劉後村，時方向程、朱，於是尊饒雙峰爲師。素行詭詐，見薄於賈似道。饒，鄱陽人，見《齊東野語》。」

爲此二語既爲《荀子》所引，下文又曰「危微之幾，惟明君子而後能知之」，則荀子視此二語，亦不輕矣。荀子及程、朱重之，黃震乃輕心掉之，諸新學小生乃詆而斥之，適足見其非明君子耳。夫不審義理之實而第執左證，棄心任目，此漢學膏肓痼疾。將己之父兄偶至他族，亦不當忽乎？謹按，《四庫提要·靈樞經》下云：「梅賾古文雜采逸書，聯綴成文，雖牴牾罅漏，贗託顯然，而先王遺訓，多賴其搜輯以有傳，不可廢也。」是則公允至平之論，而凡攻僞古文者，所宜取正也。或謂《道經》所云，顯與佛氏明心之說相近，黃氏所闢，其論甚當。夫所惡于禪學即心是道者，謂其事明心，斷知見，絕義理，用心如牆壁，以徼倖于一旦之灑然證悟。若夫聖人之教，兢業以持心，又精

擇明善，以要于「執中」，尚有何病？孔疏「將欲明道，必先精心」，亦是在「執中」前補義也。王僧達詩云：「精理亦道心。」善注引《尚書》曰：「道心惟微。」蓋單提危、微二語，雖有警惕提撕意，猶引而不發。至合下精一、執中，則所以區處下手功夫，至密道理，直盛得水住。而猶妄議之，可謂昧矣。或又謂心一而已，安有人心、道心？此語尤昧。今試詰彼所謂心一而已者，果何等之一心也？若以爲皆道心與，則斷不可謂古今天下皆聖賢。若以爲皆人心與，亦斷不可謂天下古今皆邪慝。若以爲不屬道邊，亦不屬人邊，粗則如告子之知覺運動與禽獸同焉者是；精則正墮向禪學即心是道，及陽明本心良知之說。然則所謂心一而已者，於此三者果何居也？宋范淳夫之女讀《孟子》「操存舍亡」語，因譏孟子不識心，曰：

「心豈有出入邪？」程子聞之曰：「此女不識孟子，却識心。」劉安節問：「心有亡，何也？」曰：「否。此只是說心無形體，纔主著事，便在此處，纔過，便不見。如出入無時，莫知其鄉，亦要人理會。心豈有出入，亦以操存而言也。」此論至精，與《大學》「正心」傳「有所不在」語吻合。或又謂孟子曰「仁，人心也」，是人心不可指為欲心。此語更誤。夫孟子此言，探其本始言之，即性善之旨，所謂道心也。然固不可謂一切人之心，皆全于仁而無欲也，故又嘗曰「失其本心」，「陷溺其心」。夫陷溺而失之者，即欲心、人心也。孔疏解「人心」，蓋亦指衆人之心，但未詳耳。若謂人皆無欲心，則《記》所稱「易慢之心」、「非僻之心」、「鄙詐之心」，果何心也？試令夫人自捫其心，果皆仁而無欲乎？使人心皆仁而無欲，古今聖人爲學與教，又何憂乎有不仁也。惟夫人心本

仁而易墮于人欲之危，是以聖人既自精擇而守之，以執其中，又推以爲教于天下萬世。千言萬語，欲使同歸于仁而已。然固不能人人皆自覺悟以返于仁，則賴有此四言之教，相傳不刊，以爲迷途之寶炬慧鐙。<sup>①</sup>所以歷代帝王，兢兢守之不敢失墜，此所謂傳心者也。嘗試論之，以爲禪家即心是道與陽明本心、良知、大略亦皆是道心一邊，但不能如聖人文理密察，備四德，有品節。所以差失作病痛，<sup>②</sup>政爲少精以執中耳。精以執中，則所爲盡精微，異以行權而時中也。然則聖人之道所以異于禪學者，其歧違偏全之爭，政在此處。程、朱所喫緊爲人講切、發明、

①

「慧鐙」，望本無此二字。

②

「痛」下，望本有「致認人心爲道心」七字。

分別、疑似者，亦政在此處。初心之士，<sup>①</sup>欲審善惡邪正，全在察人心、道心危微二端之幾。懋修之儒，欲救誤認道心墮禪之失，全在精一、執中之學。黃震乃畏病而不識病源，轉欲去其藥，浸假而並欲去其軀體，輕于立論，真妄庸也。<sup>②</sup>或又謂黃氏引《論語》「堯曰」云云，證舜未嘗言心，可謂精矣。此尤為謬論。必若前聖所未言，後聖不許增一辭，則後來安得有六經？前書所未及，後書所有不可信，則此《論語》之言，亦今文《堯典》所未有。古人引書多易原文為訓詁之辭。《孟子》、《史記》尤可見。世之俗士，執字句異同以疑古書，陋矣。愚嘗反覆究思之，無論偽古文足信與否，荀子所引足重與否，祇此二語，即出于巷說里諺，亦當平心審諦，斷然信其精粹無疵，不詭于道，足以質古聖而無疑，而無庸代

① 「心」，望本作「學」。

② 「也」下，望本有如下文字：「朱子曰：『道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底。雖聖人不能無人心，如飢食渴飲之類；雖小人不能無道心，如惻隱羞惡之類是也。但聖人全是道心主宰，故其人心自是不危，若是人心也危。故曰：惟聖罔念作狂。』按，此功全在操存、克復，功夫到極地便是仁，便是反之之聖。自此以下，以克去分數多少分大賢小賢優劣。士人希賢，往往不能自克，浮慕為義而人欲時時潛發。《易》曰『覓陸央央』、『中未光也』，此誠意所以為人鬼關。余嘗驗之，心之不正，總由意之未誠。誠意祇是決定主意不為惡耳。此處堅決之志，用力之勤，蓋與佛同，而其下手功夫次第效驗，則與佛學迥異。儒者之功，先在於精。既得，則在於一，在於允中。佛則祇有止念之一法，而無所謂精。精是格物、致知、窮理、博學、審問、慎思、明辨許多功夫在先，故訓為擇。中是不偏不倚，五性全備。佛祇有一仁而偏於慈，其餘萬事俱廢。故曰次第效驗不同。佛止曰明，儒者必曰固執。蓋上資之人，固由明而可誠，然致知而不能誠意，比比皆是，是雖顏子必用拳拳服膺固執也。若徒恃一明，安保其後不失？陽明主知行合一，言之太易，全是佛學。故其徒之有得者，無論其後破敗百出，而其先固已魯莽滅裂之甚（轉下頁）



（接上頁）矣。故佛氏明心，與此處經文所云精一之旨，政是是非得失判然歧路分界處。乃茫未有知而輕妄發論，依稀髣髴，如霧中看花，株本未分，跗萼未辨，但見遠林一色，遂謂之相近。此等本不勝辨，但近世諸妄庸鉅子，輕於立論，多祖是說；後學小生目瞤未徹，被此翳昧，信以爲然。又相與承風學語，其誤世匪細。彭魯岡曰：「毒草似葎，恐人誤服，不得不辨。」

爲周防也。何基有言：「治經當謹守精玩，不必多起疑論。有欲爲後學言者，謹之又謹可也。」此足爲黃氏、顧氏藥石矣。要之，黃氏、顧氏猶目擊時病，有救敝之意，言雖失當，心則可原。及妄者主之，則借以立門戶，與程、朱爲難。援黃震以爲重，又自矜能闢僞古文而已，與黃、顧之意全別。何以明之？以今世並無心學、禪學之害，不待慮之也。《日知錄》引《黃氏日鈔》、唐仁卿諸說，<sup>①</sup>以爲闢陸、王心學則可，以爲六經、孔、孟不言心學則不可。以爲六經、孔、孟不若陸、王之言則可，以爲六經、孔、孟不言心則不可。<sup>②</sup>真德秀作《心經》，集聖賢論心語三十餘條。昔在晉、宋之間，義學盛興，所有諸經教，皆中國文士刺取莊、老及吾儒精理以潤飾之。<sup>③</sup>理本大同，六經之言與佛學

相近者，數百千條。不究義理之實及當處文義偏全何若，但以其辭之相近，即疑而欲去之，徒亂聖人經義，疑誤來學。此黃震、顧亭林之用意太過，反致粗疎謬妄，而承學之士因牴牾眯目矣。

顧氏曰「心不待傳也。流行天地，貫徹古今而無不同者，理也。理具于吾心，而驗于事物。心者，所以統宗此理而別白其是非。人之賢否，事之得失，天下之治亂，皆

①「卿」下，望本有如下夾注：「唐名伯元，號曙臺。甘泉門下。澄海人。深疾陽明新說。及陽明從祀，上疏力爭，並請黜陸九淵。《明史》有傳。」

②「可」下，望本有如下文字：「伊川曰：『心一也，有指體而言之者，寂然不動是也；有指用而言之者，感而遂通是也。說無心便不是，只當說無私心。』」

③「老」下，望本有如下夾注：「《魏書·佛老志》載太武詔曰：『前世漢人劉元真、呂伯強之徒，乞胡之誕言，老莊之虛假，附而益之，皆非真實。』」

于此判。此聖人所以致察于危微精一之間，而相傳以執中之道，使無一事之不合于理，而無有過、不及之偏者也。禪學以理爲障，而獨指其心曰『不立文字，獨傳心印』。聖賢之學，自一心而達之家國之用，無非至理之流行，明白洞達，人人所同，歷千載而無間者，何傳之云？俗說浸淫，雖賢者或不能不襲用其語」云云。

按，程子以《中庸》爲孔門傳授心法，蔡氏三聖傳心之說，蓋亦稟之朱子。顧氏非之，故其推衍黃氏之意如此。不知心具衆理，是不得不如此立說。其實心與理不可分爲二件，舍心何以見理？傳理即傳心也。故曰千古以上，千古以下，有聖人出，<sup>①</sup>此心此理同也。特以傳理不可爲名，且於辭義爲不備，故以傳心爲辭，《公羊傳》所謂避不成文是也。至于

禪家單傳心印，其病乃在鶻突，無文理密察，不分四德，無品節，但高明廣大，而不知精以執中，與聖人所傳「都俞吁咈」、「戒謹恐懼」，<sup>②</sup>兢業以擇善執中之心，其界甚分明。不此之辨，而概禁不許言心，用意浮淺，議論魯莽矣。至于釋氏理障之說，<sup>③</sup>其義甚精微，蓋即孟子兼愛、爲我及執無權之中，皆足以害正理者，陸子所謂溺于意見，《大學》「正心」傳所謂「有所則不得其正」者也。知德者眇，固未有知其切于身心體察者矣，哀哉！苟有一日用其力于德、仁，方知其味也。顧氏粗淺，不曾細心窮理，固不足以知此。釋氏

①「有」，望本作「之」。

②「都俞吁咈」，望本無此四字。

③「至于釋氏」至「皆不當求心耶」，望本無此段。

能慮及此，可謂喫緊爲己，周防密切。惜乎其所以求之心者，但取光明本覺，而不知有四端品節，又坐不講學窮理，所以差失，則亦仍是理障也。豈謂凡爲學者，皆不當求心耶！且如顧氏所云「心者所以統宗此理」，「聖人所以致察于微、危、精、一，相傳以執中，使無不合于理」，是顧氏已不能舍心以言理。又云「聖賢之學，自一心達之家國之用，無非至理，歷千載而無間」。是顧氏已自明言聖人以其心統具此理，以傳于千載，何以云心不待傳，不當言傳心邪？借如顧氏意不言傳心，第言傳理，不知此理託于何物以傳邪？若以理貫徹古今而無不同，但隨時、隨事、隨人取用，自無不足，無待于傳，則是古聖賢經典文字皆可廢。夫理具于心，無古今一也。今言理而不許言心，譬如

言世人但取足于米，不必言禾，此不爲童昏之見邪！顧氏于考證自優，於義理甚魯莽滅裂，古人言鹵莽滅裂：鹵，土塊大；莽，草根盛；滅裂，言耘苗者滅去而分裂之。其解不明，余繹思其意，蓋言耘苗者本欲滅草而反裂苗也。黃氏、顧氏政是滅裂。說著此事無不錯者。而橫有高能，爲世所震，顧歡所謂「精非粗人所信」，良不誣矣。大抵聖人之言渾然坦平，因事立教，施之各當。辨生于末學，往往霑滯支離，動生荆棘。如明季心學縱恣，異說紛歧，誠爲惑亂，顧氏憂而欲闢之，其意甚善。特自家學術粗，見道未真，立義既差，故其辭亦絞繞不分明。本欲除病，而不悟己所立說，其病更大，亦由其不肯虛心服膺程、朱故也。考朱子作《記疑》一卷，中有「論傳心」一條，實爲宋、明之季諸人之講所宗。今錄于此，可

以正黃氏、顧氏之辨爲不得其理也。曰：「先聖後聖，若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬善皆備，欲傳聖人之道，擴充此心而已。」朱子辨曰：「此言務爲高遠而實無用力之地。夫學聖人之道，乃能知聖人之心。知聖人之心，以治其心，而至于與聖人之心無以異焉，是乃所謂傳心者也。豈曰不傳其道而傳心，不傳其心而傳己之心哉？且既曰己之心矣，則又何傳之有？況不本于講明存養之漸，而直以擴充爲言，則亦將以何者爲心之正而擴充之邪？」按，此言傳心非傳聖人之道，固爲大謬，黃氏、顧氏又以第傳聖人之道，黃氏之中，顧氏之理，即道而異名者。而不當言心，益爲鶻突。孟子論見知、聞知，

又曰：「先聖後聖，其揆一也。」夫其所以知者何也，非以其心知之邪？則後聖心之所知，即前聖心之所傳。但聖賢之人不世出，饒如此詳說，學人尚不能明，尚多差謬，而曰「明白洞達，人人所同」，談何容易邪？且惟人人所同，故可以傳，同言之也；惟不能人人皆同，故愈賴于傳，獨言之也。今曰「人人所同，何傳之云」，是真如陽明所謂「滿街都是聖人」，然乎，否乎？戴震禁言理，詆程、朱，不當別言有理具于心；黃震、顧亭林禁言心，以理流行于天地古今，特具于心而不當以心爲主，皆邊見、邪見，非正知見也。吾今一言以蔽之曰：聖人之教，從不禁人言心。所惡于言心而流于禪、墮于空寂及高談性命、縱恣放佚者，爲舍人事一也，廢倫常二也，不致知窮理三也，不道



中庸、盡精微、崇禮四也。而聖人及程、朱之教所言人心、道心、正心者，即在此四事，尚有何病？黃氏、顧氏但見禪之爲害、心學爲害，而不能明其所以差謬之故，而乃概禁不許言心，遂舉聖人之經、儒先之注，一概欲去之，殆于不知而作矣。嘗謂黃東發、黃太冲、顧亭林立身大節，學問根柢，不愧通儒，但皆不免以博溺心，不肯細心窮理，潛玩程、朱。所以議論多有差失，其流皆足爲學術大害。如東發、亭林之禁言心，梨洲教學者說經專宗漢儒是也。<sup>①</sup>余故不得不辨。

顧氏與友人論學書，力闢言心、言性。《日知錄》又引唐仁卿之說，以爲六經、孔、孟不言心學，又引《論語》言心者三條，至于「操存舍亡」，則謂門人未之記而獨見于《孟子》，意蓋亦疑而不信。惟

於「從心不踰矩」，特引衛蒿之言，以爲「學者未可與立而語從心」，爲「率天下之人而禍仁義」，其論自當。至《中庸章句》引程子傳授心法，以爲借用釋氏之言，無可酌，則非也。顧氏祇爲王氏心學有

①「也」下，望本有如下夾注：「余初服膺黃、顧，及統覈其生平得力之處，議論所及，乃知其猶未足列四科之選，當百世之師也。義理道德不及程、朱，文章議論不及韓、歐，詩不及坡、谷，但務張大門口，以博綜爲多，苟求其實則皆粗麤，不過永嘉、止齋、同甫之儔耳。其學皆由外鑠，無深造自得、一往深至精能、獨有千古之處。二人相較，亭林又稍精密沈實。梨洲資性過人，弱冠又以忠臣之子節義孝行著聞，取求聲氣滿天下，後人讐於其名，望若天人，蓋未有能開正眼者也。亭林《與梨洲書》曰『伏念炎武自中年以前，不過從諸文士之後，注蟲魚、吟風月而已。積以歲月，窮探古今，然後知後海先河，爲山覆簣。而於聖賢六經之指，國家治亂之源，生民根本之計，漸有所窺，恨未得就正有道』云云。按，亭林自言如此，大體得矣，而繹其言，終從外鑠。所以然者，於（轉下頁）

（接上頁）聖賢六經義理功夫太少耳。綜其大指，不過以爲百王之敝可以復起，三代之盛可以徐還，其言甚大，然亦甚夸，殆屬虛憍，恐未能酬。程晉芳已辨其難行數事。且此事不從身心根本起，則皆成客氣粗疏。外王必由內聖，達用必由明體，苟內聖體明，舉而措之，本分內家當事耳，無待張皇也。吾故曰亭林未足以列四科、師百世，由其學偏於外王達用處多，而內聖明體處全無，說著義理處無不錯者。後有論亭林者，當以此衡之。夫欲以道紀天下，必深通於道，由本達末，自然時措，恒若無事而罔不宜，人莫能窺。亭林徒託粗跡豪氣，欲以中古易今世，而本領不濟，用之必敗，幸而不爲蘇威、王介甫耳。但入《儒林傳》則皆無愧，實非後來漢學諸人所及。」

失，發爲救病之論，其意固善。然有激之談，務與相反，遂誣古聖、六經、孔、孟不言心。懲羹吹竇，矯枉過正，轉成悖謬邪說，其禍聖道不小矣。

黃氏又駁《論語集注》「三省」章上蔡說，曰：「孔門未有專用心于內之說，用心于內，近世禪學之說耳。象山陸氏因謂曾子之學是裏面出來，其學不傳；諸子是外面入去，今傳于世者，皆外人之學，非孔子之真。遂於《論語》之外，自謂得不傳之學，凡皆源于謝氏之說也。後有朱子，當于《集注》去此一條。」

按，此說粗疎謬妄，真亂道也。姑無論陸子之學自出孟子，非緣謝氏，即謝氏此語，果有何病而欲去之邪？矧「用心于內」四字，出《漢書·揚雄傳》，子雲之世，豈有禪病邪？夫以曾子之

篤實立事，討論變禮，雖好爲異議者，必無嫌于其以禪誤後學，況上蔡下文明曰「傳之無弊，觀于子思、孟子可知」，則其語亦甚審諦矣。按，楊慈湖斥《大學》非聖言，而謂子思、孟子同一病源。楊爲象山傳心高弟，其言如此，政與上蔡相反，則象山之學，非因上蔡之誤可知。若因一語之似，即妄疑聖人之經，儒先之注，則「顧提天之明命」有似于「止觀」；「仁遠乎哉，欲仁斯至」有似于「即心是道」；「立地頓悟」；「夫焉有所倚」有似于「無住」、「無著」；「衣錦尚絅」、「內省不疚」何在非用心于內，而六經有不勝其可刪者矣。陸子曰「學有本則六經皆我注腳」，「大抵有基方築室，未聞無址忽成岑」。明明先立乎其大之宗旨，黃氏不知而蔽罪謝氏，考之未詳，輕于立論，可謂妄矣。借使象山之學真出

謝氏，此語亦當明爲學者辨之，曰「上蔡專用心于內語，是守約不外馳之意，非如象山從裏面出來」云云。主張心學也如此，則象山之失亦見，而又有羽翼正學之功矣。學者悼流之失，只當清其源，不當誣其源。黃氏政坐不肯用心于內，故其議論之失如此。大抵考證家用心尚粗麤，故不喜言心、言性、言理、言道，又會有禪學、心學之歧，爲其藉口，此中是非雜糅，如油著麪，本不易明。黃氏、顧氏以言心爲墮禪，論雖滅裂，猶實有其害。近漢學家以致知窮理爲墮禪，則直是亂道。不知禪之失，政在不求心窮理；而禪之妙，亦政在不許求心窮理。纔一求心窮理，便非禪。故其說曰：「汝他日縱得一把茅蓋屋，止成得一個知解宗徒。」又曰：「若論此事，纔

眨上眉毛，便錯過了也。」又曰：「不可以知知，不可以識識。」又曰：「不涉思議。」又曰：「心無所住。」又曰：「外息諸緣，心如牆壁。」又曰「將心用心，却成大錯」，「夾山三槩」，「汾州正鬧」。皆切切嚴禁用心，以理爲障，以斷知見爲宗，離想爲宗。六祖、五宗，相傳秘密皆如此。今漢學家咎程、朱以言心、言理墮禪，豈知程、朱是深知禪之害在不致知窮理，故以致知窮理破彼學而正吾學之趨邪？惟聖人吾儒之學無不用心，而禪家則專忌用心；惟聖人吾儒之學無不窮理，而禪家則專忌窮理，其事正相反。漢學者標訓詁名物爲宗，無以破程、朱言理之正，則壹借禪以誣之。不知程、朱言人心、道心，精一、執中，致知窮理，正是破禪。又不知己之禁不許言心、言

理，乃是用罔，政與禪同病。而又或居身行己湛溺忿慾，卑惑苟妄，且爲禪之所呵棄，鄙薄不屑。不此之念，而反咎程、朱救墮禪之病爲墮禪，顛倒迷謬，悖者以不悖爲悖。究之儒、禪兩邊，皆不曾用功，徒取門面字樣，紙上文句，耳食程、朱闢禪緒論，反以噬之，混以誣之。世俗不學無聞者衆，驚聞其說，不辨涯涘，因附和之，以爲信然云爾。實黃氏、顧氏諸人滅裂之論，有以啓之也。今與天下學者平心論之，程、朱教人爲學以格物窮理，克己主敬，又精擇以執其中，又不舍人事，廢倫常，此果尚有何病？悖于聖人何處？而猶煩衆人紛紛如蝸如螭邪？聖人之言曰「明辨之」，曰「盡精微」，曰「精義」，皆教人窮理也。不窮理則于其粗者固黑白不辨，窮理而不盡

精微，道中庸，則于近理而亂真者疑似不明。豪釐之差，失之千里，既失前聖之意因以自迷，又以貽誤來學。擿埴索塗，何所取正乎？世徒病宋、明之季心學橫流，援儒入釋之害，如黃東發、顧亭林、唐伯元，雖舜、禹、孔子之言，皆疑而欲去之。韓非言：「鱸似蛇，蠶似蠋，人見蛇則駭，見蠋則毛起，而漁者持鱸，婦人拾蠶。」黃氏、顧氏談道論學，其智乃不如漁者、婦人邪？誠得吾說而精之，此固是在其中矣。

按，《朱子語錄》稱程門高第如謝、游、楊，下梢皆入禪學去，又稱上蔡《觀復齋記》中所說道理，全是禪意。黃氏、顧氏撫此，故於上蔡語皆致疑耳。謹按，《四庫提要·上蔡語錄》引朱子後序，稱初得括蒼吳任寫



本一篇，<sup>①</sup>皆曾天隱所記，最後得胡文定寫本二篇，<sup>②</sup>凡書四篇，以相參校。胡氏上篇五十五章，記文定公問答；下篇四十九章，與版本、吳氏本略同，然時有小異。輒因其舊定著爲上下二篇，獨版本所增多，猶百餘章，或失本旨，雜他書。其尤者五十餘章，至詆程氏以助佛學，輒放而絕之，其餘亦頗刊去，而得先生遺語三十餘章，別爲一篇，凡所定著書三篇。是朱子於此書芟蕪特嚴。後乾道戊子重爲編次，定爲今本，又作後記稱胡憲于呂祖謙家得江民表《辨道錄》，見所刪五十餘章，首尾次序，無一字之差，然後知果爲江氏所著，非謝氏之書。則去取亦爲精審。觀《語錄》稱某二十年前得《上蔡語錄》觀之，初用朱筆畫出合處，及再

觀則不同，乃用粉筆，三觀則又用墨筆，數觀之後全與原看時不同。則精思熟讀，研究至深，非漫然而定也。據此云云，則朱子作《集注》，尤畢生精力所萃，其取上蔡語，必經研審至精，所見斷不致出黃震、顧亭林後也。謝氏之學，以切問近思爲要，雖才高意廣，言論閎肆，或不無過中之弊。然經朱子所取，必不以有病之言遺誤來學。愚故詳訂之，廓清放絕，無使無知妄說者得以藉口云。

戴氏震曰：「以理爲學，以道爲統，以心爲宗，探之茫茫，索之冥冥，不如反而求

① 「篇」下，望本有「後得吳中板本一篇」八字。

② 「篇」下，望本有如下夾注：「文定不及程子之門而以父執事上蔡，故記其說爲《上蔡語錄》二篇。」

## 之六經。」

按，此論乍觀之頗似篤正，徐而詳之，實謬悠邪說。昔程子受學于周茂叔，亦曰「反而求之六經」，則程、朱固未嘗舍六經而爲學也。且所謂求于六經者何也？非謂求其道、求其理、求其心邪？戴氏宗旨，力禁言理。而所以反求之六經者，僅在於形聲訓詁、名物制度之末。譬如良農舂穀，盡取精鑿以去，貧子不知，方持糠覈以傲之，何以異于是？朱子曰「近年以來，乃有假佛釋之似以亂孔、孟之真者，其法首以讀書窮理爲大禁，嘗欲注心于茫昧不可知之地，以僥倖一旦恍然獨見，然後爲得」云云。據此，則凡漢學家所持以謗程、朱者，皆竊朱子之緒論而反以誣之，初不尋其立言本旨，徒取影響近似，巧以施

之，以欺末學無聞者耳。詳見後朱子論禪學之害各條。考戴氏嘗言「吾自十七歲時，有志聞道，謂非求之六經、孔、孟不得，非從事字義名物制度，無由通其語言文字」云云。若是則與程、朱固爲一家之學矣，茲何又以之爲譏邪？蓋由其私心本志，憎忌程、朱，堅欲與之立異，故力闢求理之學。大本一失，無往不差，然後知其所謂「有志聞道」，欲「求之六經、孔、孟」者，特託爲重言以塗飾學人耳目，使人無疑其畔六經、孔、孟耳。非其智真能測得有道可聞，六經、孔、孟當求也。不然，理也，道也，心也，未有與六經分而爲二者也。程、朱所學所宗之道，與理與心，亦未聞別于六經之外而求之也。斯固天下萬世學人所可共信

者也。<sup>①</sup>

朱子曰：「聖賢說性命，皆是就實事上說。言盡性，便是盡得三綱五常之道；言養性，便是養得此道而不害至微之理，至著之事。一以貫之，非虛語也。」陸子曰：「古人自得之，故有其實。言理則是實理，言事則是實事，德則實德，行則實行。」又曰：「宇宙間自有實理，所貴乎學者，爲能明此理耳。此理苟明，則自有實行實事。」又曰：「千虛不博一實。吾生平學問無他，只是一實。」又曰：「古人皆是明實理，做實事。」又曰：「做得功夫實，則所說即實事。不說閒話，所指人病，即是實病。」又曰：「吾自幼時，聽人議論似好，而其實不如此者，心不肯安，必求其實而後已。」又曰：「只就近易處，著著就實，無上虛見，無務高遠，一是即

皆是，一明即皆明。」袁絜齋變言：「嘗見象山讀《康誥》有所感悟，反己切責，若無所容。」據此，則是先儒雖近禪而所以反求之六經者，其實如此，何嘗茫茫冥冥也？茫茫冥冥，如風如影，政由己討探不得其故而然耳。則其言不亦宜乎？

漢學家皆以高談性命爲便于空疎，無補經術，爭爲實事求是之學，衍爲篤論，萬口一舌，牢不可破。以愚論之，實事求是，莫如程、朱。以其理信而足可推行，不誤于民之興行。然則雖虛理，而乃

①「也」下，望本有如下夾注：「伊川謂方道輔『學者於聖人之道，求入其門，不由於經乎？今之治經者衆矣，買櫝還珠之弊，人人皆是。經所以載道也，誦其言辭，解其訓詁而不及道，乃無用之糟粕耳。冀足下由經求道』云云。由是以觀戴氏之所反而求之於經者，直舍珠而取糟粕，以睥睨程、朱耳。」

實事矣。<sup>①</sup>漢學諸人言言有據，字字有考，只向紙上與古人爭訓詁形聲，傳注駁雜，援據群籍，證佐數百千條，反之身己心行，推之民人家國，了無益處，徒使人狂惑失守，不得所用。然則雖實事求是，而乃虛之至者也。<sup>②</sup>

子罕言命與仁，性與天道不可聞。而《中庸》首言命與性道，曰：「道也者，不可須臾離也。」又曰：「君子無終食之間違仁。」孟子遇人便道性善。夫言各有當而已。形上者道，形下者事，聖人不指性道之名，而所言無非性道。孔子教弟子以孝弟，孟子曰：「堯、舜之道，孝弟而已。」夫孝弟之道通于神明，非性道而何？「君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉？」「民可使由，不可使知」，以迹求之，似聖人之教有隱顯耳。歐陽永叔謂「聖人教人，性非所先」已

誤，顧亭林乃以性道為末流而力闢之，可乎？呂東萊《近思錄題詞》論首列陰陽性命之故，曰「後出晚進，于義理本原，雖未容驟語，苟茫然不識其梗概，則亦何所底止。列之篇端，特使知其名義，有所向往而已。餘卷所載講學之方，日用躬行之實，自有科級，循是而進，自卑升高，自近及遠，庶不失纂集之旨」云云。此可以破顧亭林之疑而為朱子雪其謗矣。

江氏藩曰：「濂、洛、關、閩之學，不究禮樂之源，獨標性命之旨。」

① 「矣」下，望本有如下夾注：「程子論《中庸》曰：『其味無窮，皆實學也。』即此實字義。」

② 「也」下，望本有如下文字：「愚嘗謂宋學之虛如飲菴術之汁，漢學之實如飽烏頭附子，鴆酒毒脯，裂腸洞胃，狂吼以死而已。斯言誠若太過，然如余此一書所辨各條，無非鴆毒也。觀者幸詳之，知余非誣耳。」

按，性命之旨，即禮樂之源。故孔子曰：「言而履之，禮也；行而樂之，樂也。」自漢、晉以來，惟獨宋儒周、程諸子，能知其本源合一處。今反以此譏之，如以牧豎而議公卿家服食起居節宣失宜，亦太不知類矣。「禮只是序，樂只是和。」程子此言，已盡禮樂之源。<sup>①</sup>

焦循曰：「宋儒言性言理，如風如影。」

按，此亦勦顧氏之說而失之者。顧本以之斥明儒，今妄移以斥宋儒也。程、朱言性言理，皆從身心下功夫，以日用倫常爲實際，何嘗如風如影，是未嘗詳讀其書，徒耳食浮游以誣之耳。考顧《與友人書》曰：「百餘年來之爲學者，往往言心性而茫然不得其解也。」夫明曰「百餘年來」，則非以譏宋儒可知。焦氏豈足知宋儒言性之說哉？觀其所作《性善

解》，一則曰「食色」，再則曰「知覺」。此其所以不爲風影者，特拾告子、佛氏之唾穢而已。考漢學者之始，生于深忌《宋史》儒林、道學分傳，因之痛疾朱子補《大學》格致傳窮理之說，故謂孔、孟書中不言理，言理是宋人捕風捉影之說。而度數、名物、訓詁，皆是一貫上達之道，學者

①「源」下，望本有如下文字：「又明道言：『禮樂祇在進反之間，便得性情之正。』《記》曰：『禮主其減，樂主其盈。』禮減而進，以進爲文。樂盈而反，以反爲文。」朱子曰：「減是退讓撙節收斂的意思，是禮之體本如此，然非人之所樂，故須進步向前，著力去做，故以進爲文。按，此所謂曲折以行禮，在於勉強莊敬，周折中禮爲大壯也。盈是舒暢發越快滿的意思，樂之體本如此，然易至於流蕩，須收拾向裏，故以反爲文。按，此所謂欲不可縱，樂不可極。所以明道言人能如此，便得性情之正。」按，此所謂不可斯須去身。又伊川《明道行狀》云：「窮神知化，由通於禮樂。」程、朱言禮樂之源者如是其精，是豈諸妄庸所及聞邪？」



祇講小學，便盡孔子之道，並無所謂義理之學。一時碩學通儒，<sup>①</sup>皆主此箸書，海內風靡，乃至流于外國，如日本西條掌書記山井鼎及東都講官物觀所箸《七經孟子考文補遺》，亦多好與朱子為難，所駁多在性情仁理等說。

戴氏曰：「程、朱以理為如有物焉，得之于天而具于心。啓天下後世人人在己之意見，而執之曰理，以禍斯民。更淆之以無欲之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民甚烈。離人情而求諸心之所具，安得不以意見當之。」又曰：「古聖人以體民之情，遂民之欲為得理。今以己之意見不出于私為理，是以意見殺人。」

按，程、朱以己之意見不出于私，乃為合乎天理，其義至精至正至明，何謂以意見殺人？如戴氏所申，當體民之情，

①「一時」至「等說」，望本作：「一時自命為碩學通儒者，悉本此意以箸書，奮其私妄，信口無忌，海內風靡，乃至如外國日本西條掌書記山井鼎、東都講官物觀所箸《七經孟子考文補遺》，亦多好與朱子為難，所駁多在性情仁禮等說，豈所謂『未成乎心而有是非』，失之易而不遜志者與？將苟据版本異同，不深究其所原，不度德量力，犯不韙而不顧者與？夫所謂性者非他，仁義禮知信五者之德是也。所謂理者，即此五者所存所發，自然之條理是也。自孟子而後，荀、揚不識，晦亂之者幾千年矣。幸程、朱復辨明之，以續夫孔子、孟子之言，可謂灼然而無疑。乃自朱子沒後，而異說蠭起，專務攻之。明代儒者如陽明、甘泉、白沙、景逸、念臺，不肯虛心遜志，遵依程、朱，硬自主張，別創宗旨，妄起疑端，扣槃摘埴，自誤誤人。馴至近日，橫流波蕩，承風吹屑，一同吠影。善乎張蒿菴之言曰：『人有資性淳厚，立身謹愿而好詆程、朱者，於《集注》、《本義》諸書，皆極力吹索，妄生穿鑿，必別立一解，欲駕其上。若肯平心於先儒成說，心體而躬踐之，豈不有益？乃費盡聰明，祇成一無忌憚罪過，亦深可惜。推原其故，自良知之說一唱，一二妄人遂敢肆口訕笑儒先，其說流布四方，雖有美質，亦被引壞。百年以來，餘毒未殄』云云。愚謂蒿菴猶未見後來漢學考證諸家之言至於此極也，使見之，又當如何太息。又愚嘗推漢學考證家所以詩妄如彼之故，其本病在務攻朱子以為名，又外感變症在眩博，其夾雜症在耳食前人正論而不能審其虛實，如心學門戶、禪學、偽古文等。至於發狂，則神明亂而不可藥矣。」

遂民之欲，則彼民之情，<sup>①</sup>彼民之欲，非彼民之意見乎？夫以在我之意見不出于私，合乎天理者不可信，而信彼民之情之欲，當一切體之遂之，是爲得理？罔氣亂道，但取與程、朱爲難，而不顧此爲大亂之道也。程、朱所以有大功于聖道者，政以其認理最真，辨理最精，而惟恐學者誤執意見以爲理也。所以能紹孔、孟之傳，而有大功于世，政在此。今戴氏反即以其所精辨者，意見不出于私爲理。而轉誣之；於其所用功而全力欲講去之者，人欲而轉謂不當去。諸家著書紛然祖述，益推而衍之，以蔑理爲宗，此所謂「讒說殄行，震驚朕師」者也。

又曰：「古人之學在通民之欲，體民之情，故學成而民賴以生。後儒冥心求理，其繩以理，酷如商、韓之用法，彼自以爲理得，

而天下受其害者衆也。」又曰：「聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至于纖悉無憾是爲理，而其所謂理者，同于酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人。浸浸乎舍法而論理，死矣，更無可救矣。」

按，「情之至于纖悉而無憾是爲理」，此是理之極至大通處。自古聖人之心在是，聖人之政即在是。堯、舜、禹、湯、文、武、周公之所已行，孔、孟之所講求而欲行之者，舍是無他事。程、朱豈反不知顧民之爲道也？生欲既遂，邪欲又生，苟不爲之品節政刑，以義理教之，則私妄熾

① 「則彼民之情」至「大亂之道也」，望本作：「亦必民之情欲不出於私，合乎天理者而後可。若不問理，而於民之情欲一切體之遂之，是爲得理，此大亂之道也。」

而驕奢淫佚，犯上作亂，爭奪之禍起焉。聖人知其然，故養欲給求以遂其生，又繼之治教政刑以節其性。司徒之命，修道之教，學校之設，所以明民者，惟義理之用爲急。故曰：「惟天生民有欲，無主乃亂，惟天生聰明時乂。」又曰：「以義制事，以禮制心。」此所以能纖悉無憾也。今謂不當以義理爲教，而第惟民之欲是從，是率天下而亂也。不知何代何王，有此治法。殆莊、老過中皇古之說，荒唐之言耳。如《莊子·在宥》之說如是。然戴氏非能有老、莊玄解，不過欲堅與程、朱立異，故其說惟取莊周言「尋其腠理而析之」，「節者有間」等語，解理字爲腠理，以闢程、朱無欲爲理之說，<sup>①</sup>則亦仍不出訓詁小學伎倆。不知言各有當，執一以解經，此漢學所以不通之膏肓錮疾。又肆之以無忌憚

之言，以汨亂聖人之經教，所謂「生于其心，害于其事，作于其事，害于其政」者也。且程、朱所嚴辨理欲，指人主及學人心術邪正言之，乃最喫緊本務，與民情同。然好惡之欲迴別，今移此混彼，妄援立說，謂當通遂其欲，不當繩之以理，言

①「說」下，望本有如下夾注：「腠理乃是自然出於天者，故莊子謂之天理。乃是語妙，政借用天下萬事皆順乎天之自然，謂之理之正解。理本於天謂之天理，欲則攙以人之私妄矯僞，非其自然。無欲爲理，自古聖經典相傳未有易之者也，何忽以之罪程、朱乎？祇爲自家占度，所以居身行己不能免乎勢利聲色貪淫邪鄙之爲，故深疾宋儒言理、言道、言正心、誠意、修身。盜憎主人，魑魅畏明鏡，無髮者忌人譏禿，無目者忌人嘲瞽，羞變爲怒，故奮其橫逆而不顧也。不然，何以儒者讀書講道而痛疾惡怒天理二字，必欲蔑之，著書立說而不諱言之也哉？蔑天理爲便於逞人欲，東原即修士，而固無解於無忌憚之人欲矣，而況其承虛接響者邪？」

理則爲以意見殺人。此亘古未有之異端邪說，而天下方同然和之，以蔑理爲宗，而欲以之易程、朱之統也。或問彭魯岡曰：陽明謂「與愚夫愚婦同的方是同德」，當乎？曰：「須必同夫與知與能，不然，愚夫愚婦之習心習氣待教化處尚多，何可與同。」

又曰：「君子或出或處，可以不見用，用則必措天下于治安。宋以來儒者，以己之見，硬坐爲古聖賢立言之意，而語言文字實未之知。其于天下之事，以己之見強斷行之，而事情原委隱曲實未能得。是以大道失而行事乖，而天下受其咎。不知者且以躬行實踐之儒歸焉。不疑夫躬行實踐，釋氏之教亦爾。孟子闢楊、墨，退之攘佛、老，當其時，尊楊、墨、佛、老者，或曰：『是聖人也，是正道也，吾所尊而守者。躬行實

踐，救人心，贊治化，天下尊之，帝王尊之之人也。』然則君子何以闢之哉？愚人睹其功而不睹其害，君子深知其害故也。」

按，爲論披猖至此，肆無忌憚，所謂「獸死不擇音者也」。<sup>①</sup>至乃謂程、朱語言文字未之知，事理原委未能得，致大道失而行事乖，天下受其咎，與楊、墨、佛、老同罪；凡尊信程、朱者，皆愚人不睹其害，惟獨漢學君子深知而憂之，故力闢之不容已如此。竊以程、朱以前，上溯晚周，其道失、行乖與否，天下受咎與否，固與程、朱無與。若程、朱以後，元、明以來，何道之失，何行之乖，天下所受何咎，是爲程、朱所致？事跡昭然，生民共睹，歷歷求之，一字不訾，此真無實不祥之言

① 「所謂獸死不擇音者也」，望本無此句。

也。夫躬行君子，孔子所求，今並此黜之，謂不足貴，則天下尚安有白黑也？忿設詖邪至此，而方且自以用必措天下於治安，其徒尊之，謂之「集群儒之大成，浩氣同盛乎孟子，精義上掩乎康成、程、朱，修詞俯視乎韓、歐，性與天道，了然貫徹，故吐辭爲經，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊」。此段氏之言。又曰：「其學有功于六經孔、孟甚大，使後之學者，無馳心于高妙，而明察于人倫庶物之間，必自戴氏始也。」此洪氏榜之言。又以能衛戴氏者爲衛道之儒。此江氏聲之言。邪妄熾結，任意亂道，雖天下之大，無所不有，不應誕肆至此。<sup>①</sup>

又曰：「《大學》開卷說『虛靈不昧』，便涉異學，『以具衆理而應萬事』，非心字之旨。《論語》開卷說『可以明善而復其初』，

出《莊子》。全非孟子擴充言學之意。《中庸》開卷說性即理也，如何說性即是理？」

按，「虛靈不昧」，狀心之體，無過此

①「此」下，望本有如下文字：「盧文弨《戴氏遺書序》曰『精詣深造，以求至是之歸，胸有真得，故能折衷群言而無徇矯之失。其爲說也，未嘗使客氣得參其間，冷然而入，豁然而解。理苟明矣，未嘗過騁其辨，以排擊昔人而求伸其說，其爲道若未足以變易當世之視聽。而實至名歸，一二公卿賢士大夫洒然異之』云云。按，抱經此言，不啻以周公頌王莽，以孔子頌魏忠賢，蓋無一字一語，不政與東原相反，而何以稱之，不顧世之清議哉？乃歎抱經、莘楣，皆號通儒端士，惜乎皆學其末而昧其本，於義理白黑一無所辨，至於此極也。其平生著述，碎細卑狹，局於訓詁文字，所謂『焉能爲有亡』者，豈不深可惜哉？施朝幹曰：『戴東原歿時，有人爲楹帖以輓之曰：『明德之後必有達人，孟子之功不在禹下。』以孔、孟擬東原，豈非小人無忌憚者與？』施、儀徵人，乾隆癸未進士，官宗人府丞，湖北學政。無子。此語在其集中。又乾隆末，浙人趙佑爲安徽學政試徽州，議以東原配食朱子祠堂，休甯諸生葉元習力爭乃止。嘉慶間，吳人徐頤爲學政，竟行之。此爲至悖。無論東原學行足祀與否，即其生平專務詆訾朱子，而俾之並食一堂，朱子即無言，東原亦豈安乎？徐字直卿，癸丑第三人及第，亦依傍漢學以立門戶者。」



四字之確。「具衆理應萬事」說心字之義，亦無如此之確。「明善復初」詰「明明德」，亦無如此諦當。政使出于釋典，用之亦無害，況所明在善，則非般若無知之旨，尚何慮其爲病也？若夫「性即是理」，此句與孟子性善同功，皆截斷衆流語，固非中賢小儒所及見，況妄庸乎？且戴氏極詆程、朱，固奉康成爲宗主矣。豈知程子此語，正用康成《樂記》注「理即性也」語。彼本不知性命爲何說，又失檢鄭注，<sup>①</sup>遂輕妄立論，漫肆詆呵。余嘗論釋氏認心爲性，認意爲心固誤，詳見《朱子論》。然猶說性。若世俗學者，雖讀儒書，然皆逞妄徇私，全從心與意上作用。蓋懵然不知己之有性，又安知性爲何物？其言命，亦祇以死生、禍福、貧富、貴賤當之。是世俗之人不知己之有

①「注」下，望本有如下夾注：「《樂記》『天理滅矣』，鄭氏注『理猶性也』。惠氏棟駁之曰：『前注云『理，分也』，韓非曰『理，物之文也，方圓短長麤靡堅脆之分也』，理不作性理說。』又曰：『天理二字始於《樂記》。』此余見惠氏舊校《禮記》本云爾。惠氏刊行書無之，他處亦不見。愚謂韓非之言與余前所說莊子義同，皆謂自然條分縷析，政理之的解。惠氏不識性，不識理，並不識韓非、鄭注所言，而妄生駁辨，由其粗淺，故成其妄而不覺。夫性非他，只是仁義禮智信五者之德而已。五者所存所發，各有不易之條理，皆出天之自然，是謂天理。觀康成《孝經說》以血氣吉凶言性，未必深能辨此，而『理猶性也』一語，獨質之聖人而不謬，想必古昔相傳，舊有是語，康成依而用之。昧者乃反闢其非，豈不可歎？又按，朱子《中庸》注『性即理也』一語，本於程子，實爲精確不移。陽明卻易之以『心即理』，則大謬。《中庸》言率性而不言率心，孔子稱顏子『其心不違仁』，若心即是理，豈可曰『其理不違仁』乎？況陽明以無善無惡爲心之體，則心即理尤說不去。夫天理在乎能順而不可滅，不得謂之無善。蓋天地之間，只是陰陽、曲直、從革、潤下、炎上、靜厚、發生，五者之氣絪縕蟠結，人受之以生則爲剛柔、惻隱、羞惡、辭讓，是非真實五者之心，此五者在天在（轉下頁）

（接上頁）人，皆自然不相倍害，謂之理，謂之性，一也。惟所稟不能無差互不齊，故須由教學以復其本然。而教學之法，祇有讀書窮理。陽明之罪，在師心自用，欲學者盡廢去讀書窮理之功，即心以悟，謂一悟無不徹，故主張知行合一，而昧自明誠之教，欲以破朱子之學，而實墮於佛不知。不窮理則先已不識性，不識性豈能盡心哉？故姚江之學興，不但說理無根據，即為教為學之方，亦無根據。此事如油著麪。五百年來能確然明白之者不數覩，吾故不得不辨。」

性命者衆也久矣。苟知已有四端五常，則知已有性。知四端五常之爲性，則知性之本所從來爲命矣。性命之本無有不善，使非出于理，何以能善？則性即是理明矣。趙岐僞《孟子外書》四篇，有《性善辨》，知此事在孟子當日，已自難與不知者言矣。近錢氏大昕稱荀子書曰「人之性惡，其善者僞也。」又曰「不可學、不可事而在天者謂之性；可學而能、可事而成之在人者謂之僞」。僞即爲字。以爲世人不識字，致使荀子蒙千載惡聲。愚謂辨僞與譌即爲之假借字，此爲確論，不可易矣。然固無解于性惡之說也。錢氏得僞字訓詁一端，詹詹自喜，遂不暇致詳上文，而以爲足爲荀子白千載之冤，則未然也。荀子本意謂人之性惡，其出于善者由人事強爲，亦略如告子杞柳桮棬

戕賊人以爲仁義之旨，錢氏何能代爲之解免也。新學小生，耳食浮游，執論孟子性善之說爲妄，以爲韓子三品之說，本之孔子，而孟子可以啞口矣。豈知聖賢言各有當，孔、孟之說，初不異乎？譬立馬於前，<sup>①</sup>數其百體，喻三品。而謂道馬者喻孟子道性善。非馬，可乎？明王廷相箸《雅述》，謂人性有善有惡。儒者亦不計與孔子言性背馳與否，而曰孟子言性善，是棄仲尼而尊孟子矣。況孟子亦自

①「譬立馬於前」至「水火沙烟之喻最善」，望本作：「孔子所謂相近，是言氣質之性。纔說相近，須是有兩般，天之所命，只是一般。朱子解此直是精微。譬如金重於羽，一鈞金之偶少，則不勝一輿羽之重，而金之重性、羽之輕性不改也。推之焦土使枯，激水在山，鬱火使滅，而流溼就燥，發生之性不改也。夫性善，亦若是則已矣。孟子所稱蓋如此。若夫中人可上可下，此則視其所稟所習之分數。稟氣有偏，先天也，習則後起也。苟未至於甚，則皆可移。孔子此說，較孟子爲周備，而要非謂性之本體有不（轉下頁）

（接上頁）善，與孟子之言有殊。孟子特舉其最初者以立教，亦非於孔子之言有背，但未及詳說耳。孔子曰「有教無類」，《中庸》「修道之謂教」，所以教者教此。稟氣之偏不至於下愚，與移於習者耳。使其性非本善，亦何可教？孟子所謂性善，亦謂人皆可與為善而慎毋棄而不教，及自暴自棄焉耳。而豈謂滿街皆是性善之聖人，不待教乎？使孟子行政，必首以修道立教為先務。性善之說，其旨如此，而何嘗悖於孔子乎？如執辭以害意，則孔子既曰「不移」，又曰「無類」，不自相矛盾乎？子思曰「率性之謂道」，使性非本善，何可率也？率之而何能即為道邪？明王廷相著《雅述》，謂人性有善有惡。儒者亦不計與孔子言性背馳與否，而曰孟子言性善，是棄仲尼而尊孟子矣。況孟子亦自有言不善之性者，何獨以性善為名？按，此說蔽昧。使孟子之言與孔子背馳，何以為孟子？使程、朱之言與孔、孟背馳，何以為程、朱？此未詳讀程、朱之書而妄說。王字浚川，謚敏肅。程子言：「論性不論氣不備，論氣不論性不明，二之則不是。」不論氣何以有上智下愚之分，故曰不備。不原其性之本善，則是不達其本，故曰不明。朱子曰：「論性不論氣，孟子性善是也。論氣不論性，荀、揚是也。孟子無害其為性，荀、揚則不識性。」呂新吾曰：「宋儒有功於孟子，祇是補出氣質之性來，省多少口吻。」愚謂朱子雖稱氣質之說始張、程，亦據其炳著者言耳。其實孟子

「動心忍性」及「性也，有命焉」兩處說性，已與「堯、舜性之也」之性不同。古人言各有當，非會而通之，則祇見其異耳。又李習之水火砂烟之喻，亦氣質之說，特不能如程、張之炳丹青耳。若孔子言氣質之性，朱子而外，無人道破。」

有言不善之性者，何獨以性善爲名。按，此真妄說。使孟子之言與孔子背馳，何以爲孟子。近人顏元謂孟子言性善，即孔子言「性相近，習相遠」。語異而意同，此論得之。《中庸》曰「率性之謂道」，使性非本善，何可率也？何能率之而即爲道邪？《困學紀聞》引《白虎通》云：「《禮運記》曰：『六情所以扶成五性。』」五性謂仁義禮智信。韓子《原性》與此合。性兼氣質，此張子說。命兼氣數，與子思、孟子所稱專言其本者，言各有當。先儒既精論而詳說之，其言備矣。何容復倡爲異說。李習之水火沙烟之喻最善。

考戴氏生平著述之大，及諸人所推，在《孟子字義疏證》及《原善》。《孟子字義》，戴氏自謂正人心之書，余嘗觀之，繆繆乖違，毫無當處。《原善》亦然，如篇首云云，取《中庸》、《論》、《孟》之字，標舉古義以刊正宋儒，徒使學者

茫然昏然，不得主腦下手處。大不如陳北溪《字義》。

臧氏琳曰：「《大學》一篇，本無經傳可分，闕處可補。」<sup>①</sup>誠意正學者最切要處，所以成始而成終者，不當退處於後。」

按，此說乃學者是非通蔽，一人鬼關也。諸人皆從此路差去。其謂「本無經傳可分，闕處可補」，亦仍本前人之爭古本者。惟說誠意不必本於致知，朱子退誠意傳，使處於後，最爲亂道。蓋粗閱注疏，本胸中全未有知，不暇致詳，較李塏說更鶻突。塏以「《大學》格物爲《周禮》三物，孔子時大學教法所謂六德、六行、六藝者，規矩尚存，故格物之學，人人所習，不必再言。惟以明德、新民標其目，以

① 「補」下，望本有如下夾注：「此本陽明之說，臧鏞竊之以誣其祖者。蓋《經義雜記》多非出於玉林先生原有之言。余聞之前輩云。」



誠意指其人手而已。格物一傳，可以不必補」。按，堯此說，謬妄非一。聖人立教，只教當時，不顧後世，及至後世，此事不興，<sup>①</sup>豈不缺此一義乎？若曰人人所習，不必再言，首章目中又胡為條舉之？存其目而闕其事，即以書言，亦無此體例。孔子時用人理財諸事，皆尚有規矩，胡為又言之？孔子時三物尚存，故不言，至朱子時，三物已不興，仍不必補傳，是終廢此一義也。一派謬說，全非理實。堯學于顏元，以躬行為主，此等妄說，蓋又沿之王柏、毛奇齡諸人者也。又宋黎立武作《大學發微》，所說誠意，亦略與此同。<sup>②</sup>夫《大學》之書，即不以爲孔子之言，曾子之意，而經文見有之言，不可誣也。經固曰「在明明德」，則上一明字，自不可忽。格物致知，正明之之實事始功，誠意非所以成始也。經文曰「欲誠其意者，先致其知」，「知至而后意誠」，次第分明，非朱子移使退處于後也。夫致知而后誠意，尚難言之，況原不曾致知而曰誠意，所誠定何等

意也？當篇文義，不暇照管，脫節亂道，其失猶小，惟不本致知，直標誠意，使學術緣此歧誤，其害甚大。以虞帝「惟精惟一」言之，「精」是致知窮理，「一」是誠意，「執中」則正心也。以孔子誠身之目言之，學、問、思、辨四者屬格物致知，篤行始是誠身。故康成注此曰：「勸人學，誠其身也。」學雖不專屬致知，然節目大概如此。<sup>③</sup>夫說經於聖學宗旨切要處，敢爲亂道若此，何其輕妄不自知量，無忌憚乃爾？昔朱子以「誠意」章爲學者人鬼關，在今日，則直當以「格物致知」章爲學者人鬼關也。蓋不

① 「不興」，望本無此二字。

② 「同」下，望本有如下文字：「黎立武，字以常，新喻人。咸淳進士，華文閣待制，入元，徵不起。」按：「待」字，望本原作「侍」，今徑改。

③ 「此」下，望本有如下文字：「朱子曰：『致知格物者，堯、舜所謂精一也。正心誠意者，堯、舜所謂執中也。』」

窮理致知，則不知至善之所在，當止之處固爲凡民之不識，是非邪正者無論矣。於此而有質美，不待致知而自誠其意者，苟非生知上聖，則不過爲「不踐跡，亦不入室」之君子善人，如黃憲者而已，非明德之止于至善也。出乎此，則入于告子之「不動心」，禪家「不思善，不思惡」，心如牆壁之所爲矣。然則致知誠意，正儒、禪、愚善三家分界至緊要處。<sup>①</sup>諸人詆宋儒言心言理言格致墮禪，捕風捉影，却於此處滅火去明，自開歧路，引放教誤走，反咎朱子之執炬指路者爲非，豈非罔邪？比因論漢學力攻窮理之說，因悟及此，私竊自幸天啓其衷，後儒得吾說而明之。不論《大學》有闕無闕，祇朱子此所補傳，正儒、禪之分界，導愚善于睿聰，愚善之人，只有「寬裕溫柔」一德，而聰明睿智，發強剛毅，

文理密察皆不備。<sup>②</sup>有功于聖教，日月不刊矣。蓋自王柏以來，爭古本者紛紛不一，實未有分明得利害關繫有如此者。<sup>③</sup>

濂溪由靜而動，是論天地陰陽，道之全體確是如此。若學者「明明德」，則必以知行爲之次第，由明而誠，事理確是如此。故必從格物致知入，而後知止之所在，孔子所以贊黃鳥也。蓋格物致知，即是明之之實事實功。白沙從「靜中養出端倪」，是先從定靜入

①「善」，望本無此字。

②「備」下，望本有「也」字。

③「者」下，望本有如下夾注：「馮山公有答閻百詩書，與余此說同。又高景逸名爲尊朱子而亦以古本爲是，景逸於此義不得明，又安能識性？吾故曰高景逸、劉念臺未嘗知學，以其未知入門也。凡尊古本，皆爲欲去格致傳。不從格致入門而以誠意爲入手，其學無頭，其病百出矣。」

手，無頭而同于禪矣。雖主靜功夫，學者不可少，然古今學人，亦安能盡得寬閒歲月，如僧家之閉門瞑目靜坐乎？<sup>①</sup>故知以靜養爲入手提唱，標爲宗旨，其不可也明矣。至劉念臺從慎獨起，以省察爲頭，畢竟前面亦少格致，政與以誠意入手同旨，特改換名目耳。凡此皆仍姚江之失。嘗試論之，凡人未曾致知者，人欲交滾，念念動亂，以惡爲能，且不知己念中何者爲善，何者爲不善，何時有靜，何時動起，安能遽望其慎獨，動念而即能辨善惡之幾邪？故必如堯、舜之「敬敷五教」，周樂正之崇四術，孔子之人孝出弟、謹信、親愛、學文、處貧富無求安飽，孟子義利、性善、王霸、辭受取與。《中庸》亦先提個命、性、道，都教人先知大分，從此學之，所

謂知止也。既知止，然後加省察功夫，以誠其意，事理次第，確是如此。故凡陸、王明儒之學，皆祇爲自己及學者已成就向上者言，未爲不可，而便以此立爲宗旨，欲攻《大學》格致之說而去之，則爲無知邪說矣。格致是明明德始功，誠意乃討實下落事也。李塈謂直以誠意指其人手，臧氏謂誠意正學者所以成始，皆大誤。夫人未致知，則始學功夫有闕，縱誠得善意，而品節必不詳，豈不同于禪？故格致傳斷不可

①「乎」下，望本有如下夾注：「孔門教人祇隨事教之，故曰『出門如見大賓，使民如承大祭』。若如白沙，則當日閉門，不當云出門，當日靜坐，不當云見賓、使民。聞白沙築陽春臺閉門習靜，穴壁進食三年。無論似僧家行律，而貧寒之士固不能效法矣。陽明亦曰『人須在事上磨鍊做功夫，乃有益。若祇好靜，遇事便亂』。据此，白沙又不逮陽明遠矣。」

攻，誠意斷不可作入手。李二曲曰：「明德與良知無分別，念慮微起，良知即知其善與不善，知善即實行其善，知惡即實去其惡，不昧所知，心方自慊。」愚謂此亦談何容易。上根上智如顏子，猶須用克治，其次則必大勇血戰。故孔子告原憲曰「可以爲難」，自古聖賢所爭在此。故朱子謂之人鬼關，然前面必須有致知一層。李氏移誠意合于知，以良知混當致知之「知」，所謂頓門也。陸、王之旨如此，不知良知明德是指本體，與致知「知」字不同。上聖之人，本誠而明者，或即用明德良知爲照，蘇子由所云「本覺自明」也。<sup>①</sup>若學者思誠明明德，則必先致知，所謂明之也。明而後誠也，致曲也。陸、王祇由自己天資高，不顧古今

學者不能人人皆爲上智，如己之明決勇銳也。然且其後猶有病，如王氏再傳，已爲顏山農、何心隱、李贄可見。宿松朱書曰「由陽明之道，率天下之人盡爲王心齋、王龍溪、顏山農、羅近溪、趙大洲、何心隱、李卓吾之徒，棄禮法，任放誕，詐譖縱橫，肆無忌憚，如飲狂泉而不可救」云云。故孔、孟之教，必從下學入手，朱子所以苦爭之也。二曲《學髓圖說》與戴山《人極圖》，皆沿姚江之謬。比因論誠意不可入手，致知之功不可缺，而二曲牽知與誠意作一事，益爲謬說，故附訂之於此。總之，《大學》本經曰「在明明德」，自姚江以來，諸儒祇提唱明德，將上一明字抹去，何其鹵莽滅裂也？如李塈直以明德、新民對

①

「蘇子由所云本覺自明也」，望本無此十字。

言，可謂不通。<sup>①</sup>

至臧氏謂本無經傳可分，闕處可補，亦未詳讀經文。按，鄭氏於後諸節皆一分注曰此廣明誠意之事，覆明前經正心修身之事，重明前經修身齊家之事，覆明前經齊家治國之事，覆明上文平天下先治其國之事，是鄭君亦已章章分應前經，非朱子始分爲經傳也。但鄭氏既一分應前經，不應誠意前獨闕格物致知之事，而又以「曾子曰」，《淇澳》、《烈文》兩詩，《康誥》、《太甲》、《帝典》三書，《湯盤》、《玄鳥》、《文王》之詩，夫子「聽訟」之言，總謂是皆誠意之事，殊爲混淆不確。此所以致諸儒有無傳可補，誠意當爲入手，及諸家改本之聚訟，則皆不如朱子所定爲理順而文從也。爭《大學》者不出此數端。然未有明夫不致知則同于凡民，

<sup>①</sup>「可謂不通」，望本作「尤非」。「通」下，望本有如下文字：「陽明謂格物致知即是誠意。宗旨在此，大謬在此。又曰：『《大學》功夫即是明明德，明明德功夫祇是誠意，誠意功夫祇是格物致知。若以誠意爲主，去用格致的功夫，即功夫始有下落。』」湛氏《格物通》本此。如文公新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處。須用添個敬字方纔牽扯得向身心上來。然終是没根源處。」按，此是陽明破朱子以讀書窮理爲學，補格致傳一大宗旨公案。自劉念臺、李剛主等以來，流傳謬種，至今未已。彼以窮格事物之理爲沒著落，不知朱子已補小學在前，此格物致知亦就倫常日用、經世理物、六藝之文先務之急，而讀書以窮其理，非茫茫蕩蕩也。且敬是徹始徹終爲學之本不可少，不可謂之添出。朱子此法，完密周善，質之孔子無疑，百世以俟聖人不惑，而陽明獨以爲非，豈非異端。爲學固知行並進，然畢竟知在行先，不明乎善，不誠乎身。知得分明，然後行得分明，此理昭於天壤，古今人心所同，何以昧者猶必欲破之，豈不由矜名好勝之心，私妄熾結，而不暇虛中遜志以求理乎？夫乘舟而迷者，見斗極則悟，吾人所恃爲斗極者，非堯、舜、孔子乎？堯、舜之道在「惟精惟一」，孔子教顏子博文在先，約禮在後，四教文在行先，誠身之目，學（轉下頁）



(接上頁)問思辨在篤行先，則朱子以讀書窮理爲學之始功，有何謬處？若誠意自是行中事，非致知事，譬如身今欲往何方，亦必心中先有所擇而後決往，既決往，又必講去其歧塗叉路而後步趾，故曰知得不錯，而後行得不錯。夫誠意固其所當講知之要道矣，然天下萬事萬物之理無窮，各皆有爲民生利用安身所必不可闕、必不可亂之道，誠意如何能包括得？夫誠意祇是爲修身先牌，堅定爲善去惡耳。至於修齊治平許多事，前既不講，後置不論，但曰《大學》全功在於誠意，此分明是佛之宗旨。古今聖人相傳至道，豈如其無頭乎？吾嘗論陽明大罪祇是一妄，誤天下人心學術，其本病在務矜一己之名，欲盡蓋前後一切學者，實非真有衛道明教之衷誠。此念一發，遂不得不埽滅朱子，務行己之私說，所以爲罪也。世人讐於其名德功勳，不敢輕議，有議者則群以爲犯大不韙。余謂陽明序古本《大學》曰「合之以經而益贅，補之以傳而益離」云云，此或粗心未審，猶曰尊古而然，至於說格致即是誠意，誠意功夫即是格物致知，豈非昧心，何以自證其良知乎？夫功在一時者，與時消歇者也，功在萬世者，天地之心，生民之命也。陽明宸濠之功，孰與夫破壞學術，惑世迷人之罪之多乎？陽明初去格庭竹致病，故疑朱子格物之說爲茫

茫蕩蕩無著落。爲其天姿高明，後來一悟本心而得力，遂主之立爲宗旨，所惜不更平心細考朱子所以爲學之方，而決去不顧。此其過在昧「不遠復」之幾，然後知孔子所以賢顏子爲好學也。夫陽明之先，差之歧塗豪釐耳，及其後務行其私說，遂至犯罪而不可恕，則失之千里矣。乃知「不遠復」三字，爲學者百世之師，而至今諸漢學妄人猶迷於此塗，甯死不悟也。然試叩其本心，大抵出於私妄矜名，並無衛道明教真意，不過爲風力所鼓，悍然遂欲以霸易王耳。昔劉屏山教朱子以「不遠復」三字，俾佩之終身。按，陽明良知之教，啓悟人心甚妙，即所謂本心也。蓋其義本於孟子反本之說，而其名亦本之孟子不學而知之名，與朱子解「慎獨」人所不知而已獨知之地，略相似而不同。陽明以此「知」混作格物致知之知，則全非是。又以此爲即是誠意，尤非。此祇可謂之心光所發之本意，而不可混誠。誠是實持，此良知所明之善，一邊念耳。夫既曰不學而知，則非待於致。且一知便誠，則誠意尚何難，何用做功夫？陽明以佛學爲教，自立門戶，而必以此亂《大學》，斯爲矯誣也。言誠意而不先之格物致知爲無頭。吾嘗言今告人以酒色害身，人雖然之而仍多溺之。若砒、鴆則未有肯試之者，知至故意決也。《大學》知至而后意識，次第分明。張楊園曰：「百餘年來，學者率以誠意爲主。」又云：「昌黎《原道》引《大學》至誠意止，不及（轉下頁）」

（接上頁）格物致知，為無頭學問。吾人之身，大而君臣父子，小而事物細微，莫不各有當然之則，惟於理有未明，是以知有不至。惟於知有不至，是以意有不誠。由明入誠易，舍明求誠難。古人所以必以讀書窮理為先。」按，楊園此所云，明謂學有緝熙窮理也，非良知本覺自明之宗旨。《中庸》言「明則誠」，所謂明，即「其次致曲」也。而陽明乃以生知上睿為明，則誠之明無論。闕《中庸》「謂之教」三字，而安得遽以是普望學者邪？故曰陽明之罪，在一妄字。劉念臺宗王氏，不主格物致知。作《人譜》，證人以省察為頭，實為滅裂。夫省察者，將以改過而誠意也，故《人譜》言改過最警切。張楊園曰：「欲改過，須先知過。欲知過，須先明乎善。欲明善，須是致知。今謂格物致知為非，而切切言改過，吾不知所謂過者何也？」按，楊園初受業念臺，後悟其失而不欲以訐師為名，若此言，豈非為《人譜》發乎？」

不致知而誠意，苟非生知上聖，則流于禪與愚善者。余此說實爲漢、唐以來，朱子以後衆說總結一斷案，而凡紛紛攻朱子之補格致傳者，皆未細心窮理也。

汪中曰：「《大學》與《坊記》、《表記》、《緇衣》伯仲，爲七十子後學者所記，於孔氏爲支流餘裔。師師相傳，不言出自曾子。視《曾子問》、《曾子立事》諸篇，非其倫也。」<sup>①</sup>宋世禪學盛行，士君子人之既深，遂以被諸孔子。是故求之經典，惟《大學》之格物致知可與傳合而未暢其旨也，一以爲誤，一以爲闕，舉平日之所心得者，悉著之于書，以爲本義固爾，然後欲俯則俯，欲仰則仰，而莫之違矣。習非勝是，一國皆狂，即有特識之士，發悟于心，止于更定其文，以與之相爭，則亦不思之過也。誠知其爲儒家之緒言，記禮者之通論，則無能置其口矣。」

按，以此闢《大學》，是拔本塞源，直傾巢穴之師也。較諸儒之爭古本補傳者，王柏、季本、高攀龍、崔銑、葛寅亮改本見毛奇齡《大學證文》，外如黎立武、董槐、葉夢鼎、車清臣、方正學、王陽明、李安溪皆主古本者。<sup>②</sup>更爲猛矣。然亦祖述楊簡、慈湖斥《大學》非聖人之言。毛奇齡、張文釐、戴震等之邪說而益加謬妄耳。自來譏宋儒墮禪，未有直加諸程、朱之身，及原本于格物致知者也。夏樹芳首創邪論，援儒入墨，此更睽孤之極，極

① 「也」下，望本有如下夾注：「閻百詩《與馮山公書》疑曾子，與此同。」

② 「者」下，望本有如下文字：「又有石經《大學》。陳幾亭曰：『是豐坊僞作，坊言得之某冢中，鄭端簡極信之。』車清臣名若水，黃巖人，初師陳耆卿，接永嘉派。改師陳文蔚，傳考亭學。《脚氣集》堅持道學。又有《玉峰冗稿》十卷。」

口不顧矣。<sup>①</sup>

「周、秦古書，凡一篇述數事，則必先詳其目，而後備言之。今定爲經傳，以爲二人之辭，而首末相應，如出一口，殆非所以解經也。意者不託之孔子，則其道不尊，而中引曾子，又不便于事，必如是而後安耳。門人記孔子之言，必稱子曰、子言之、孔子曰、夫子之言曰以顯之。今大學不著何人之言，以爲孔子，義無所著。」

此蓋亦祖述毛奇齡、戴震之意。毛著《大學證文》，主古本，力攻程、朱。戴震自始入學，即疑此，以問其師曰：「子朱子何時人？」曰：「南宋。」又問：「曾子何時人？」曰：「東周。」又問：「周、宋相去幾何時？」曰：「幾二千年。」曰：「然則朱子何以知之？」按，朱子以前實未有以《大學》爲曾子作者。米過源《浩齋語錄》已稱

《大學》爲曾子作，已有《大學定本》、《中庸定本》。《四庫提要》斷其僞託不可信。然考訂聖賢之言，亦以其義理辭氣得之，非必全藉左證。且如張揖以《爾雅·釋詁》爲周公作，張亦出于後世，何以知其然而諸儒篤信不疑也？又如毛氏說《緇衣》爲公孫尼子作，此出于劉瓛之言，又何獨可信乎？至鄭氏以《論語》爲仲弓、游、夏所記，不如柳子厚、程子爲篤信也。李善《文選》注引《論語識》曰：「子夏六十四人共撰仲尼微言。」

「標《大學》以爲綱，而驅天下從之，此宋以後門戶之學，孔氏不然也。宋儒既藉《大學》以行其說，慮其孤立無輔，則牽引《中庸》以配之。」

① 「矣」下，望本有如下夾注：「夏樹芳，江陰人，著《法喜志》，雖韓子、周、程、朱子皆入之。錢牧翁爲誌墓。按佛言凡人見妻則喜，佛見法即喜也。」

惠氏棟亦曰：「《祭統》與《中庸》合，

若非出一手，則同時也。宋儒獨取《中庸》。」按，《漢志》有《中庸說》二卷，師古注：「今《禮記》中有《中庸》一篇，亦非本《禮經》。」孔疏引鄭《目錄》云：「此於《別錄》作《通論》。」《五禮通考》曰「《中庸》漢儒無所附麗，編之《禮記》，實於五禮無所屬，故劉向謂之《通論》」云云。今惠氏以配《祭統》，與汪氏以《大學》配《坊記》、《表記》、《緇衣》，同一陋見。然亦由其立意與程、朱為難，遂不暇審是非。此正《大學》所謂「心所有忿懣，不得其正」，而《中庸》所謂「知德者鮮」、「鮮能知味」者也。又按，《隋志》南齊戴仲若有《中庸傳》二卷，梁武帝有《中庸講疏》一卷，惟《大學》自唐以前，無別行之本，然考宋仁宗書《大學》賜進士，范文正公以《大學》授張橫

渠，《書錄解題》有司馬溫公《大學廣義》一卷，《中庸廣義》一卷，表章《大》、《中》，皆在二程以前，不如汪氏無稽之談也。

「然曾子受業于孔門，而子思則其孫也，今以次于《論語》以前，無乃僭乎？蓋欲其說先入乎人心，使之合同而化，然後變易孔氏之義而莫之非，所以善用其術而名分不能顧也。」

按，朱子定著四書，首《大學》，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》，乃以為學次第為書之次第。譬如居室，以寢廟為尊，而不以立于堂戶大門之外，豈為僭乎？<sup>①</sup>「君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉，譬諸草

① 「乎」下，望本有如下夾注：「《儀禮·士冠禮》賈疏：『《周禮》敘官之法，事急者為先。不問官之大小。《儀禮》見其行事之法，賤者為先，其昏禮亦以士為先，大夫次之，諸侯次之，天子為後。』」



木，區以別矣。」人既有之，書亦宜然。且《論語》爲門弟子所雜記，《大學》亦記述夫子及諸賢之言，何名分之嫌？夫子刪詩，以《關雎》、《鹿鳴》、《文王》、《清廟》次于公劉、后稷、太王之前，不爲慎乎？按，《四庫提要》云「朱子《四書》原本首《大學》，次《論語》，次《孟子》，次《中庸》。書肆刊本，以《大學》、《中庸》篇頁無多，併爲一冊，遂移《中庸》于《論語》前。明代科舉命題，又以作者先後，移《中庸》于《孟子》前」云云。今汪氏不知朱子原本次第，乃据坊本譏之，無知亂道，見鄙通識，可爲笑柄矣。且汪氏既斥《大學》，欲廢四子書之名，而作《墨子表微序》，顧極尊墨子，真顛倒邪見也。按其稱墨子言謂與曾子相表裏，又稱墨子與孔子位相埒，年相近，皆操術不同，皆務立言以求

勝，固不足以勝之。墨子誣孔子，猶之孟子誣墨子，歸于不相謀而已。<sup>①</sup>按，孔子豈求勝者，又豈不足勝墨子者？古今群言，衷諸孔子。孟子與孔子爲一家，今謂孔、墨但不相謀而已，道皆是也。此祖焦竑之謬論，其實焦竑又祖之韓退之者也。

竑曰「趙學士孟靜云：『往讀荀卿譏孟子略法先王而不知其統，未嘗不駭其言，及探道日久，心稍有知，回視孟子之禽獸楊、墨，竊謂過矣。』」夫墨子本于禹，楊子本于黃帝、老子，皆當世高賢，其學本以救世。孟子法孔子，孔子以前有所不暇考。荀氏之言，或未爲過」云。愚謂楊、墨本于黃、禹即或有然，但流弊既極，亦當革而救之。三代忠質文且然，何況楊、墨？若以其源出于古帝即不當議，<sup>②</sup>則是世家之僕悖亂犯法，亦不當治。如此淺古，孟子乃不暇考邪？然其說亦本之韓退之。韓

① 「已」下，望本有如下夾注：「此本《孔叢子·詰墨》篇中語。」

② 「當」下，望本有「譏」字。

云：「儒、墨同是，墨子必用孔子，孔子必用墨子，不相用不足爲孔、墨。」按，宋葉大慶《考古質疑》內引《孔叢子·詰墨》篇，證孔子不得有助白公之事，並晏子、景公亦無是問答，皆墨子鑿空造謗。據此，則退之謂孔、墨必相用，真妄言也。韓、柳並世勍敵，而柳所辨古書諸篇，其義理往往出韓上，不獨《論史官》、《天說》、《復讐議》等也。學者讀書論古，當平心求其至是，不得以韓公名高震而曲附之也。真西山曰：「太史談《論六家要旨》列儒、墨于陰陽、名、法、道家之間，是謂儒特六家之一耳。而不知儒者之道無所不該，五家之長，儒者皆兼有之，其短者，吾道之所棄也。」《困學紀聞》云「孔、墨並稱，始于戰國之士。其流及于漢儒，雖韓退之亦不免」云。余按，程書論楊、墨凡六處見。惟卷第十八劉安節所記「問退之《讀墨》篇」論最詳，可以定楊、墨之斷案矣。<sup>①</sup>夫天下無二道，墨子是則孔子非矣。墨子偁三年之喪，敗男女之交，此一語已得罪名教，安得與孔子並也！至于兼愛之末流，乃至無父。幸孟子闢之，後世乃不興行，何謂誣之？此等邪說，皆

襲取前人謬論，共相簧鼓。後來揚州學派箸書，皆祖此論。又紀氏昀論荀卿《非十二子》云：「子思、孟子，後來論宜爲聖賢耳。其在當時，固亦卿之曹偶。是猶朱、陸之相非，不足訝也。」按，思、孟在前，其論已明，非如朱、陸並世之比。卿乃不識真聖賢，既不知言，尚明何道？使後世不有程、朱，則子思、孟子之道不箸，即孔子之道不箸，今生斯道大明之日，必欲夷孔子、子思、孟子于楊、墨，力斥《大學》、《中庸》而毀程、朱，此不爲欲自絕于日月者乎？夫《大學》縱非孔子之言，曾子之意但令學者守此爲學，學必

①「矣」下，望本有如下文字：「王荊公詩云：『孔、墨必相用，自古甯有此。退之嘲魯連，固未知之耳。』與余所見合。又王厚齋亦譏揚雄學孟子而尊楊、墨。」

不誤；本此爲教，教必不歧。可以遠紹唐、虞、三代司徒庠序之教，包孕六經、群聖之言而不悖焉，亦足矣。視世所傳《曾子》，氣象廣狹，義理精密何如也？乃貴彼賤此，斥爲不如《立事》等篇，可謂有目乎？按《漢志》，《曾子》十八篇，今世所傳，視《漢志》亡其八篇矣，十篇見于《大戴禮》。何義門云：「疑曾子之書已亡，後人採《大戴禮》僞爲之。」愚按，謝上蔡《論語說》論曾子曰：「惜乎其嘉言善行不盡傳于世也」云云，則固不以世傳《曾子》爲可信也。<sup>①</sup>

阮氏元曰：「朱子中年講理，晚年講禮，誠有見于理必出于禮也。如殷尚白，周尚赤，禮也。使居周而有尚白者，以非禮折之，則人不能爭；以非理折之，則不能無爭矣。故理必附于禮以行，空言理，則可彼可此之邪說起矣。然則三禮注疏，學者何可不讀？」

按，顧亭林在關中論學曰：「諸君關學之餘也，橫渠、藍田之教，以禮爲先。孔子教顏子博文約禮，而劉康公亦云『民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作威儀之則以定命』，然則君子爲學，舍禮何由？」又曰：「某年過五十，始知『不學禮無以立』。」然顧論主率履之禮，此主注疏、訓詁、名物之禮。顧以孔門執禮、約禮斥明儒心學縱恣之失，此以注疏、名物制度破宋儒格物窮理之學，宗旨各有在也。此論出之最後、最巧、最近，實幾于最後轉《法華》。新學小生信之彌篤，惑之彌衆，爭之彌力，主之彌堅，以爲此論出而宋儒窮理之說可以摧敗掃盪，萬無

① 「也」下，望本有如下文字：「今世傳《曾子》一卷，宋汪晫編。儀真阮氏復重編刻。」

可復置喙矣。不知禮是四端五常之一，理則萬事萬物咸在，所謂「禮者，理也」，「官于天也」。「禮者，天理之節文」，「天叙天勅」云云，皆是就禮一端，言其出于天理，非謂天理盡于禮之一德，而萬事萬物之理，舉不必窮也。周子言理曰：「禮者，是就四德分布者言，非以一禮盡四德之理也。」蓋分言之，則理屬禮；合論之，仁、義、知、信皆是理。雖禮之取數至多，爲義至廣，宰制萬物，役使群動，三千三百，無所不統，然自古聖人爲教，必又區仁、義、知、信之名，設《易》、《書》、《詩》、《春秋》之教，而不知以一《禮經》統括之，何其紛紛不憚煩邪？將智不及與，抑固不可與？考聖人爲教，知行並進，博文約禮，次第分明。語有單舉，理無偏廢。故子思曰：「夫子之教必始于《詩》、《書》，終于

《禮》、《樂》。」荀子亦曰：「其數則始乎誦經，

原注：「謂《詩》、《書》。」終于讀禮。」樂正四術，雅言四教皆然。自古在昔，固未有謂當廢理而專于禮者也。且子夏曰「禮後」，則是禮者爲迹，在外居後，理是禮之所以然，在內居先。而凡事凡物之所以然處，皆有理，不盡屬禮也。今漢學家厲禁窮理，第以禮爲教，又所以稱禮者，惟在後儒注疏名物、制度之際，益失其本矣。使自古聖賢之言，經典之教，盡失其實而頓易其局，豈非亘古未有之異端邪說乎？夫謂理附于禮而行，是也。謂但當讀《禮》，不當窮理，非也。理幹是非，禮是節文。若不窮理，何以能隆禮、由禮而識禮之意也？夫言禮而理在，是就禮言理。言理不盡于禮，禮外尚有衆理也。即如今人讀書作文，學百藝以及天文算數，兵謀訟獄、河防地利一切庶務，謂曰須明其

理，則人心皆喻；謂曰此皆是禮之意，則雖學士亦惶惑矣。故藉之虛詞，可以勝于一國；考實案形，不能謾于一人。窮理明理之言，順而易知，謂以禮賅一切理，逆而難知。孔子順折公孫龍曰：「不知君將從其易而是者乎，將從其難而非者乎？」然而新學小生必執是說，以爲至當不易者，學未知本，耳食新奇，承竅附和，逐臭趨名，而其中實莫之能省也。顧亭林引林文恪材之言曰：「正德末，異說者起，以利誘後生，使從其學。士附講學之門者皆取榮名。於是一唱百和，如伐木者呼邪許。徐而叩之，不過徼捷徑于終南，而其中實莫之能省也。」竊謂今日之漢學，其弊亦若是。夫六經、孔、孟多言思，《洪範》曰「思曰睿，非謂以心通其理乎？」凡天下事物，莫非實理，何云空言窮理也？理屬知邊，禮屬行邊，孔子曰「窮理盡性」，孟子曰「盡心知性」，言知其理也。唐、虞、

伯夷所典，周公所制，孔門言執、言復、言約，謂行其禮也。上以是範圍，下以是率履也。今欲申其蔑理之旨，舉凡事物之理，悉舉而納之三禮注疏，是尚未及率履之禮。

按，李顥、顏元、李塨等，<sup>①</sup>有懲于明儒心學之失，務以躬行矯之，似也。而亦毀程、朱，亦不窮理，則亦子莫之執中也。茲漢學者，僅欲以訓詁、小學、名物、制度易程、朱之統，又下于二曲、習齋輩一等。其於聖人之

教，不亦遠乎？《商書》曰：「以義制事，以禮制心。」今乃欲以三禮注疏制心，此豈仲虺之智所及邪？或曰：夫人以《禮經》爲教，其名甚正，其實甚美，宜無倍于聖人，何子論之深也？曰：是當考其本意，防其流弊。此之宗旨，蓋欲絀宋學，興漢學。破宋儒窮理之學，變《大學》之

①

「顥」，原避清帝顥琰諱作「容」，今回改。下同，不一出校。



教爲考證之學，非復唐、虞、周、孔以禮垂教經世之本，並非鄭、賈抱守遺經之意。何也？鄭、賈諸儒，不禁學者窮理，又未嘗蓄私意，別標宗旨，欲以一手掩天下目也。故邪說假正，正亦邪也。若此說遂行，將使學者第從事訓詁名物，喧爭忿訟，於一切之理概置不講，勢必致人心日即于昏蔽，而推行之際，必缺略迂滯而多阻。既深罪空談義理之非，又力援大儒《禮經》之重，於是人心盡移，若真覺義理之學謬迂可厭，真無實用矣。邪說害正，其端甚微，其流甚鉅，聖人復起，不易吾言矣。至其援朱子晚年修《禮經》諸說，此乃誣朱子中年言理，晚始悔而返之于禮者，與陽明《朱子晚年定論》，其事恰相反，而其用意之私，爲說之巧，伎倆則適相同。善乎朱澤澣有言曰：「尊德性者

莫如朱子，道問學者亦莫如朱子。」彼以尊道分塗爲早晚異同之論者，豈知朱子者哉？朱子《答項平父書》云：「子思以來，教人之法，惟以『尊德性』、『道問學』兩事爲用力之要。子靜所說，專德性事，而某平日所論，問學上爲多。所以爲彼學者，多持守可觀而看義理不細，而某自覺于爲己爲人多不得力。今當反身用力，去短取長，庶幾不墮一邊。」按，朱子自言如此明白，不待程篁墩之論矣。<sup>①</sup>夫朱

①「矣」下，望本有如下文字：「又按，陽明《答徐誠之第二書》云云，殆未見朱子此書邪？又吳草廬嘗爲學者言：『朱子道問學功夫多，陸子靜卻以尊德性爲主。問學不本於德性，則其弊偏於語言訓釋之末，果如陸子所言矣。今學者當以尊德性爲本，庶幾得之。』愚謂朱子何嘗不尊德性，《答項書》特以警學者耳。文正主陸學者，卻借朱子此所自言，而以施其左袒爲陸之計，其流弊遂爲顏元、李塨、李顥等之差誣朱子誤後學，其失匪細，不可不辨。後見虞文靖已辨其不然。文靖師文正者，而其論甚平正。又顧涇陽《學蔀通辨序》謂朱子歧德性、學問爲二，不能無失。愚謂顧氏乃不知朱子如此，其不逮朱止泉遠矣。」

子之學，以格物窮理爲先，豈至中年而始從事，晚又棄而不言乎？且中年講理，豈盡蹈空？而如所注各經及集中諸考證文字，具有年歲，豈皆晚年之說乎？《年譜》具在，可考而知也。即其晚修《禮經》，豈至是絕不復言義理，而禁學者不得復言格物窮理乎？而朱子前沒之四日，猶改《大學章句》，何以不聞悔而去格致補傳也？亦可見其妄援立說，誣而非事實矣。朱子論學，見于《遺書》、《文集》、《語錄》者至詳，今概置不言，第舉其一事與己意相近者，便辭巧說，疑誤學者。此關學術是非得失之大，非若他處訓詁名物，一事一詞之失，無關輕重者比，吾故不得不辨。

又曰：「聖賢之教，無非實踐，學者亦實事求是，不當空言窮理。」《大學集注》

「格」亦訓「至」，「物」亦訓「事」，惟云「窮至事物之理」。「至」外增「窮」字，「事」外增「理」字，加一轉折，變爲「窮理」二字，遂與實踐迥別。」

按，此說乃漢學宗旨第一義，千條萬端，皆從此路差去。何以言之，蓋漢學諸人，舉深忌痛疾致知窮理，所以說來說去，無不歸于錯者，其本亂也。聖門論學，固知行並進，然知畢竟在先。使非先知之，何以能行之不失也？理即事而在，所謂是者何邪，非理之所在邪？若不窮理，亦安知所求之是之所在？朱子固曰「在即物而窮理」，夫即物窮理，非即實事求是乎？於此而強欲別標宗旨，非所喻也。朱子稱謝上蔡以求是論窮理，可知窮理正爲求是。窮理本孔子之言，以之訓格物致知最確，何謂增出？事是跡，理是事之

所由，分是非得失處。今日止當求是不當窮理，欲以標其蔑理宗旨門戶，猶曰吾止飯食，不需禾米，無乃不惠乎？兒說持白馬非白之說，服齊稷下之辨者；乘白馬而度關，則顧白馬之賦，虛言徒自謾耳。程、朱教人窮理，皆先就自家身心及倫物日用之地求之，為說甚詳，何嘗以空言窮理？自宋以來，說格物者多端，惟此最巧，非精審明辨，幾莫能破其偽而奪其堅也。蓋至有二義，一親至，一周至。親至如云「迪知」、「迪哲」，與謀面為對。程子譏王介甫「看相輪」之說是也。阮氏此說近似之。迪知、迪哲，是以知為主，阮氏宗旨以行為主，蓋取力破朱子窮理，申漢學之厲禁，非復論知也。愚以彼言致知在實踐，有合于古聖人「迪知」、「迪哲」之義，<sup>①</sup>故謂之曰巧，曰近似，其實彼之為說，但截斷「格物」二字，詰為「至事」，解為「實踐」，並不顧本

句為「致知」言，乃最拙最不通也。周至如孟子「盡其心者」之盡字義，故康成亦曰「致知」。致字或為至，而朱子所謂「極處無不到也」。余嘗作《雜說》，有「舟行望見廬山」云云。意蓋如此。然則何以明阮氏之說為非，而必從朱子為是也？曰：周至能包迪至，迪至不能包周至，朱子義較密，一也。凡天下事物，固踐之而知其知彌真，然遂謂天下學者概不當窮理，祇以實踐求是，則于聖賢之教，為有闕漏。以行為知固謬，以行廢知益為邪說。此其宗旨不可為訓，二也。《大學》條目，次第分明，若首於知前豫說行，則以後誠、正、修、齊諸行邊事轉沒事，是其目虛設也。若「格物」所訓為「至事」，為「實踐」者，即在誠、正、

① 「之義」，望本無此二字。

修、齊、治、平，則匹夫蕭然蓬戶，安得有國與天下供其實踐至事？否則，終身無由知治平之理，而知終不得而致矣，余初說，若實踐即在誠、正、修、齊、治、平，則誠正以下皆有實行而致知之目，獨無事乎？且使經文「在」字、「而后」字，儻侗無著。繼恐其申辨，以為誠正以下即致知實事，以「致知」併于「格物」，以「格物」統貫誠、正、修、齊、治、平六條，如湛氏《格物通》之例。如此狡辯，又足以惑學者，終為不了。故改從後說。<sup>①</sup> 三也。然後知彼之為說，不過取破朱子窮理，申漢學之厲禁耳。車清臣曰：「格物『格』字難以訓至，當依《玉篇》，作比方思量之義。」愚謂此亦未穩，尚不及康成來字之訓，然後益知窮至事物之理，語確不可易也。

又曰：「孔子之道，皆於行事見之，非徒以文學為教，故告曾子『吾道一以貫之』，

貫，行也，事也，猶言壹是皆以行事為教。又告子貢與告曾子義同。聖道壹是貫行，非徒學而識之。若曰賢者因聖人一呼之下，即一旦豁然貫通，此似禪家冬寒見桶底脫大悟之旨，而非聖賢行事之道也。故以行事訓貫，則聖賢之道歸于儒；以通貫訓貫，則聖賢之道近于禪。至其所行為何道，則即《中庸》所謂忠恕、庸德、庸言，言行相顧之道也。」

按，此等議論，看去似亦近正，然最

① 「說」下，望本有如下文字：「《四庫提要》：『嘉靖七年若水任南禮侍，進《聖學格物通》一百卷，體例仿《大學衍義》。以致知統於格物，而以格物統貫誠、正、修、齊、治、平六條。凡誠意格十七卷，正心格三卷，修身格九卷，齊家格十三卷，治國格十四卷，平天下格四十四卷，中又各分子目，皆雜引諸儒之言，參以明之祖訓，而各以己意發明之。濬書多徵舊事以為法戒，此多引前言以為講習。』」

害事，最足惑亂學者耳目。緣其本謀在深疾程、朱窮理致知、《大學》補傳，千端萬變思欲破之。無以爲辭，則壹借墮禪爲號。殊不思孔子時未有禪學之害，後人因陸、王之敝，往往豫代孔子防之，最爲可笑。凡六經言涉心性道理，一概硬改其說，此是從來未有，獨黃震、顧亭林等始倡之。風氣既開，變本加厲，乃造爲一切邪說。凡孔子所教人以行之者，轉以知當之，如「執禮」、「約禮」，今祇以三禮注疏、名物制度當之是也；孔子所教人以知之者，轉皆以行言之，如「格物」、「二貫」諸說是也。不知吾道壹是實行，偏于尊德行，此鄧定宇、李二曲、顏習齋、李剛主一派。而遺道問學，失聖人以中道教天下後世之旨。又厲禁求心窮理，率天下而從于罔，尤爲禍道害教。夫子告哀公學、

問、思、辨，知居其四，行居其一；教顏子先博文，後約禮；而耳順、從心，又所自言。則謂言通貫則近于禪，毋乃非孔子之慮所及乎？且以曾子之篤行立事，而夫子方且又告之以道在行事不殆于贅，而失因人立教之妙乎？若恐子貢以空知爲學，他日與顏子較知二、知十，又何以與之？夫子之門，教人以行，自弟子入孝出弟已然，何待至是始獨以告曾子、子貢，而他門弟子皆若不得與聞焉者？此是何密旨，亦淺之乎？其爲教矣，未嚮學人說聖賢事，如村氓牧豎談公卿家起居、節宣、服食，傳聞脫節，開口便錯，祇是好笑。戴氏言自漢以來不明故訓音聲之原，以致古籍傳寫遞譌，混淆莫辨。漢學諸人，皆祖是說，於是舍義理而專求之故訓聲音，穿鑿附會，執一不通，若此



類也。六經之言，一字數訓，在《爾雅》、《說文》中不可枚舉，故曰「詩無達詁」。今據《爾雅》、《廣雅》，訓貫爲習，爲行，爲事，得矣。而貫實有通貫之義，《說文·毋部》曰：「穿物而持之。」貫字下曰：「錢幣之貫。」又《玉篇》：「毋，持穿也。」「貫，事也，條也，穿也，行也。」惡得主一廢一，如《春秋傳》而「矢貫予手及肘」，及「貫革」、「貫魚」之類，不可以行事訓，明矣。欲破宋儒之說，並誣聖人之道。其言曰，就聖賢之言而訓之，或有誤焉，聖賢之道亦誤矣。吾請即以其語，還質之云爾。要之，此之本意，非解《論語》，乃是攻朱子補傳「一旦豁然貫通」語，故遠駕之《論語》，以隱其迹，不可爲其所謾也。夫漢學家既深忌痛疾義理之學墮禪，申嚴厲禁，以行事易之，是自爲一大宗旨門戶

矣。而夷考其人居身制行，類皆未見德、言之相顧也。是其視講經，本與躬行判而爲二，固不必與其言相應，原無意于求真得是，但務立說與宋儒爭勝耳。竊嘗謂爲學而能墮于禪，此雖爲聖學之害，然大段已是上乘人物。若其餘則皆溺于貨色、忿欲、私曲、邪佞者衆也。如曰不然，請各捫心自反何如？

一貫之義，兼知行而言，不單主一邊，非真用功造極人，不能真知。即強說之，祇是知解，不是心得。此事原與禪學次第相似，蓋道術不同而功候無異也。非但禪也，即一切百工、技藝、文學之事，莫不皆有此候，如斲輪、承蜩可見。但聖賢所授受，又廣大精微，非尋常所能喻耳。若以知解求之，莫如杜元凱「冰釋理順」四字，及前人水漚之喻。而張薦明之

論鼓音亦可相發，要其事則必俟實力躬踐，久而功到始知之。蓋自以閱歷參差，異同不齊之故，千山萬水，今始會通，覲面相呈，只可自喻，難遽以語人。蓋此自是得之候，非學之候，兼知行而言之也。故曾子亦難以語門人，而特告之以要約，使自求而得之。嘗切譬之，忠恕是鹽，一貫是鹹味，及之而後知耳，了此則知其解非淺儒所及也。至焦氏循解作「吾道一以通之于人」，蓋又泥忠恕字面，望文生義，又隔一重。<sup>①</sup>

此譏「一貫」似禪學頓宗「一旦豁然大悟」，似也。不知此一旦之前，有多少功夫，非容易一蹴可幾，故曰真積力久也。若不用功，固斷無有此一旦。若果

①

「重」下，望本有如下文字：「李安溪評明人張曷時文云：『從來講得貫之以一，未曾說得一以貫之。貫之以一如孟子所謂反說約，朱子「一旦豁然貫通」，義非不是，但一以貫之是學問頭腦，非指其究竟處也。惟當先有此頭腦，故後來能到說約、貫通地位。』」中問謬在此二字。須歷多學而識，博文詳說功夫。蓋雖聖人不能無所謂貫之也。」余謂安溪此解真亂道妄說，此分明仍是陸氏先立乎其大之旨。「大抵有基方築室，未聞無址忽成岑」之說，乃是倒學了。何以明之？蓋孔、孟所謂多識、博學詳說，皆在始居先。今主陸學，謂當以此功夫放在中間，真積力久，一旦貫通，乃是窮神知化究竟處。今乃謂非指究竟，此皆是暗破朱子《大學》，雖程子言格致，必立誠意以格之。此非《大學》所言誠意本旨。朱子言致知誠意諸條，必先之以敬，乃是言初學做功夫，必以真實心地，而其道惟主一，程子解敬之義，「主一無適之謂敬」。不是先掣個一去做頭腦。聖人所謂一貫之一，曾子且說不出，卻如何學者先會掣得，真是亂說。吾嘗謂安溪學偽無真知，全是欺人，果不謬也。平生自謂宗朱而無一不暗與朱子作異，其鬼蜮較陽明更姦，惜乎世未有識破者也。且如上程子、朱子所說兩義，孔門教人但不明提出作宗旨，其實蓋無不以之者，何得獨呼二子始（轉下頁）

（接上頁）語之，又待其真積力久之後而始告之邪？子貢之多識於一事一物之理，已各有以知其當然，而未能知萬理之爲一，廓然而無所不通也。若然，則於處事接物之間，有以知其所嘗學者，而其未嘗學者則不能有以通之也。大抵子貢之學已從多識而久積，而夫子此處示之者，洪鑪點雪，必非入門功夫可知。若如安溪先有頭腦，後來方能到說約、貫通地位，殆真如朱子所說『亂錢未有一文，先與一條繩索』者。佛學且不肯出此，況聖人之教乎？明道曰：『人之爲學忌先立標準，若循循不已，自有所至矣。』此言真孔門家法。而明之儒者，無不先立一宗旨者，可知其謬妄也。或問明道以『慎獨』二字立門庭，朱子答曰：『慎獨固操存之要，明道教人本末具備，非獨此二字也。』陸清獻曰：『劉念臺以慎獨爲講學宗旨，豈知明道者哉？』又按，持一貫爲起頭功夫，本高景逸說，安溪竊之耳。朱子答顏子堅、包詳道、劉公度已痛闢此旨，高、李皆未知。一貫之旨，獨告二子，又必待其真積力久，疑悟將開之會，非以爲祕密也。政以他弟子尚未能實力用功，閱歷皆到，苟語之以未及，非徒無益於彼，且滋無限盲猜瞎說，虛僞恍惚，摘埴叩槃，傳譌襲謬，故不可也。禪家多有悟後悲涕自捫，至謂我不重先師道德，祇重先師當日不爲我說破，若早說

破，豈有今日？然則陸氏、王氏，雖主頓悟，而於佛學之規律，尚未得知，徒引學者東奔西竄，如鄭、孔、張之立適無所而爲客笑焉耳。吾今辨此，亟知忘分僭竊，不得已也。」

用功，<sup>①</sup>真積力久，有此一旦之悟，雖禪亦不易幾矣。今舉世無一人能臻此境，而反疑曾子之臻此境者似禪，譬人有家居，寸步不曾出門，不辨東西南北，不知長安在何處，却疑昔人之親至長安而言長安者，恐其誤似親至洛陽而言洛陽者，因群聚訾爭，究之長安、洛陽兩處，彼皆懵然，何以異于是。又昔人亦有譏補傳者，謂

此一旦究在何日，以朱子此語爲鵲突無下落。不知此一旦本不輕易得到，自曾子、子貢以後，二千餘年，只程、朱、陸、王等數人，<sup>②</sup>有此一旦豁然貫通之候耳。此境引而不發，固不靳人之到，亦不能必人人皆到。然苟用功，則隨其精粗大小，亦無不有此一旦，不可謾也。今不悟己之凡鄙，又不曾用功，而亦將幾倖有此一旦。及待之無期，則疑朱子爲謾，是亦終于無

知而已。徒爲戲論譚語，不足與辨矣。

又《論語》孟子仁說曰：「孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相人偶，而盡其敬禮忠恕之謂也。凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見。若一人閉戶齋居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指爲聖門所謂之仁矣。」

又曰：「總之聖人之仁，必偶于人而始可見。故孔子之仁，必待老少始見安懷，須知孔子安懷之志平生未遂，將終不得爲仁乎？且安懷爲志，豈非在心？如心無所著便可言仁，是老僧面壁，但有一片慈悲心，便可畢仁之事，有是道乎？」誠有是道，但淺人不知耳。又曰：「自博愛謂仁立說以來，歧中歧矣。」

① 「若果用功」至「不易幾矣」，望本無此二十一字。

② 「陸王」，望本無此二字。

按，《禮記·中庸》篇「仁者，人也」，鄭氏注「讀如相人偶之人」。又《儀禮·公食大夫禮》「賓人三揖」，鄭氏注云「每曲揖及當碑揖相人偶」。考此語不詳所出，賈公彥亦不能疏。朱子《語錄》及王厚齋《困學紀聞》及近世諸家所說，皆未分曉。阮氏從《說文》人二之義，徐鼎臣說「仁者兼愛，故從二人」。及《曾子制言》「人非人不濟」語，以為獨則無偶，偶則相親，人偶猶言人我相親愛之辭云云。愚謂以人偶論仁之用則可，以人偶論仁之體則不可。《春秋元命苞》「仁者，情志好生愛人」，韓子言「博愛謂仁」，周子言愛曰仁，程子言愛非仁。韓子、周子言其用，程子言其全體。要之，聖門論仁，此兩義必兼備，倚于一偏則不盡。故朱子謂：「程門弟子不善問，拘守愛非仁之說。當時若

有人善問，必道言愛是仁之情，仁是愛之性，曷嘗判然離愛以言仁哉？」愚謂程子曰：「言仁離不得愛，而便以愛為仁則不可；仁者必愛，指愛為仁則不可。」此語甚明。朱子曰：「仁者，心之德、愛之理。」此六字發明程子意最詳盡。蓋程子所謂愛非仁，以仁之發而名仁者也，即朱子所謂愛之理也。今專以兼愛及人偶身所行者論仁，不屬心德，不過泛應世故，將流于告子之知覺運動，墨子之兼愛，而非聖人全量之仁也。且既以人我相親愛解人偶，指人偶為仁，又譏韓子博愛之語為歧中歧，何也？

按，經文「仁者，人也」，猶言人之所以為人也，與《孟子》「仁，人心也」語勢正同。孟子加一心字，則所以釋夫此句者既明矣。即朱子所謂「天地以生物為心」



者也。<sup>①</sup>而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。故語心之德，雖總攝貫通無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。《中庸》此句，蓋亦曰仁者，人之所以爲人也。有是仁則爲人，失是仁則不可爲人。故朱子以爲指人身而言。然仁之爲道，衆善之本，百行之原，莫不在是。而其爲人之用，莫大于親親，與下文「義者，萬事之宜。而其爲宜之大，莫大于尊賢」，語本相對。故殺無道，誅不肖，皆義之用，而不可以屬尊賢。亦猶孔子論仁，有曰靜、曰壽、曰樂山、曰能守，而不可牽屬親親，言各有當而已。《中庸》語意本甚明白，鄭氏注「相人偶」，是解下人字，非解上仁字。若曰此泛言仁者人之所以爲人，猶今世俗所稱「相人偶」云爾。鄭意爲親親作引，故曰「以人意相存問之

言」，語本無病。漢學者獲此三字異聞，喜心翻倒，不暇詳思，遽以相人偶講仁是隔一層；又牽引雜說，以解相人偶者屬之講仁，又隔一層；又以此處親親目爲聖人一切論仁之全體，凡引數十百處，皆強以人偶解之，又隔一層。凡去仁三層而強以爲此即仁之的解，而咎程、朱以仁屬心德爲謬。語不知偏正，理不知倒邪，而魯莽箸書，真所謂諍癡符也。告子以義爲外，此更以仁爲外，不益爲異端邪說乎？夫子稱「回也，其心三月不違仁」，豈顏子三月之後，忽不與人偶邪？又如由、求、赤、令尹子文、陳文子，皆終其身絕不愛人，絕不與人偶邪？而凡天下群分類聚，鄉黨比鄰相人偶，皆得稱爲仁

① 「者也」，望本無此二字。

人，而聖人又何難之，既不以自居，又不輕以許人邪？夷、叔西山，其意不求人偶，而求仁得仁，又何解也？仁只是人偶相親愛意，則孔子曰「泛愛衆而親仁」，不幾語複而不辭乎？他如終食不違、靜、壽、樂山、能守、志仁、當仁，皆無人偶之意。而巧言令色鮮矣，與人爲偶鮮矣愛人，益不可通矣。又如殺身成仁，豈必二人同殺而後成其與人偶乎？既殺身而後成其爲愛人乎？<sup>①</sup>古人言各有當，漢學家每執一以解之，其意主于破宋儒之說，其辭務博辨廣徵，案往舊造說，欲以訾人而奪之，而遂不顧畔道離經矣。此等義理，睿思精辨尚恐有差，何況蔓引泛稱，以駁雜淺妄之言，欲以易夫大儒之說哉？其言曰孔子爲百世師。孔子之言著于《論語》爲多，《論語》言五常之性

詳矣，惟論仁爲尤詳，若于聖門最詳切之事論之，尚不得其傳而失其旨，又何暇別取《論語》所無之字標而論之邪？今吾亦曰聖人爲百世師，其言皆切于學者，而惟論仁爲尤切，若於此一字失其旨，則大本全差，又何暇論其他。願與天下後世學者，平心審之，孰是孰非，必有能辨之者也。

又曰：「顏子『克己』，『己』字即是『自己』之『己』，與下文『爲仁由己』相同。若以克己『己』字解爲私欲，則下文『爲仁由己』之『己』，斷不能再解爲私，與上文辭氣不相屬矣。」

按，此全祖述毛奇齡《四書改錯》。

① 「乎」下，望本有如下夾注：「孔門之學先求仁，若求得二人便可爲仁，何難乎？」

阮氏平日教學者，必先看《西河文集》，故其所撰支離詩誕，亦皆與之相類。毛曰：「馬融以約身為克己，從來如此說。惟劉炫曰『克者，勝也』，此本揚子雲『勝己之私之謂克』語。然己不是私，必從己下添『之私』二字，原是不安。至程氏直以己為私，稱曰『己私』，致《集注》謂『身之私欲』，別以己上添身字，而專以己字屬私欲，於是宋後字書，皆注己作私，引《論語》『克己復禮』為證，則誣甚矣。毋論字義無此，即以本文言，現有『為仁由己』，己字在下，而一作身解，一作私解，其可通乎？」按，子雲在馬氏前，同為漢人。馬說可從，揚說何不可從？若謂一字不應二訓，則「克伐怨欲」與此處所言克字，何以一欲其不行，一欲其從事？<sup>①</sup>宿松朱書云：「『毋意毋必』與『誠

意』，意字不同；『動心忍性』、『性也有命』與『恒性』，性字不同。」見《與李顥辨陽明有善有惡意之動書》。可見古人言各有當，隨舉自明，何不可通？經典恒言，如此者甚衆。顧野王固言「或字各而詁同，或文均而釋異」。必執一以通之，則不通矣。若此處己字不指私欲，則下文四目，何為皆舉非禮言之。己不是私，不應從己下添「之私」字，則己亦不是欲，《虞書》《易》為從己下添「之欲」字。不知己雖對人為文，而古人言舍己、虛己，大舜「舍己從人」。「虛己」見《莊子》、《韓詩外傳》。苟非指己私意

①「事」下，望本有如下文字：「《詩·相鼠》『人而無止』，與《陟岵》『由來無止』異，『折柳瞿瞿』毛傳『無守之貌』，《蟋蟀》傳曰『顧禮義也』。東坡云：『孔子言聞則為小人，詩人言聞則為君子。』吳師道曰：『多撫彼書之見聞，不顧本字之當否。』」

見言之，而將謂能舍能虛其形骸乎？若謂程、朱不應直以己字爲私，致宋後字書誤訓，則古人《說文解字》後起之義甚多，即亦何害？況此固聖人本意，而西漢儒者之說哉！

「且克己不是勝己私也，克己復禮，本是成語。《春秋》昭十二年，楚靈王聞《祈招》之詩，不能自克，以及于難。夫子聞之，嘆曰：『古也有志：「克己復禮，仁也。」楚靈王若能如是，豈其辱于乾谿？』夫子既引此語以論楚子，今又引以告顏子，按，胡致堂論此，以爲左氏見《論語》有此文，撰爲此段之說。雖此間無解，而在《左傳》則明有『不能自克』作『克己』對解。克者，約也，抑也。己者，自也。何嘗有己身私欲重煩戰勝之說？」

姑不暇與絮論，試問所抑者何也，約者何也，夫子所嘆楚靈王不能抑者、約者

又何也？非謂其不能勝區區之私，自奮以改絃易轍乎？且此處明有「非禮勿視」四句作解，反謂之無解，《左傳》「不能自克」，政是不能自勝私溺確義，反謂作人已對解，魯莽粗疎，語意晦昧已極。《吳志》張紘諫孫權曰「古有國有家者，其治多不馨香，非無賢佐，闇于治體也。由不勝其情，弗能用耳。宜抑情損欲，以己割恩」云云。此可與夫子嘆楚靈王意相發。

「後漢元和五年，平望侯劉毅上書云：『克己引愆，顯揚仄陋』，謂能抑己以用人，即《北史》稱馮元興『卑身約己，人無恨者』，唐韓愈《與馮宿書》『故至此以來，克己自下』，直作卑身自下解。若陳仲弓誨盜曰：『觀君貌不似惡人，宜深尅己反善。』別以『克』字作『尅』字，正以陪尅損削，皆深自貶

抑之義。故云則是約己自尅，不必戰勝。況可詁『私』字也？」

按，此所引證「克」字爲貶抑，似也。

要知後人引書，不暇深惟本義，姑取口耳相習語成辭，古今若此，不可枚舉。且貶抑豈非即強自勝私情之解乎？若祇作外貌卑身自下意，則是世間一脅肩足恭之鄉原，皆得謂爲仁人，而王莽前半身仁不可勝用矣！<sup>①</sup>存理遏欲，自堯、舜以來修己立教之先務，未有或破之者也。諸妄庸訁其邪說，析言破道，非止文義不通，小失而已也。<sup>②</sup>

又曰：「顏子請問其目，孔子答以四勿。勿即克之之謂也。視、聽、言、動，專就己身而言，若克己而能非禮勿視、聽、言、動，斷無不愛人，斷無與人不相人偶者，人必與己並爲仁矣。俚言之曰若，曰我，先自己好，自

然要人好，我要人好，人自與我同作好人也。孔子恐學者爲仁專待人而後並爲之，此又與《仁說》人二爲仁解自相矛盾。故收向內言。」

按，此說無論義理淺陋，亦不辭甚矣。漢學家摭鄭氏「相人偶」一語，既以之訓仁，又于此以訓克己爲仁，又誤認此仁字爲愛人之仁，一派妄說，粗謬已極。

凌廷堪曰：「爲仁由己而由人乎

① 「身」，望本作「生」。

② 「也」下，《補義》有如下文字：「又按，和熹權姦怙位不復辟，劉毅以宗臣而阿媚貢諛，即記注多不足信，況可摭其單言以說經邪？兩《漢書》中引「克己」語甚多，如師丹言孝成帝克己立陛下，又曰願思先帝所以建立之意，且克己躬行。王嘉言孝文帝欲起露臺，克己不作。谷永言克己復禮以防迫切之禍。皆作勝己私義解，皆不引，何也？想因見此紀有曲體僂身自卑語，遂據爲的解，而謂顏子亦如鄧后之事陰皇后形狀耳。非惟牽合不類，亦且至陋也。陸德明解《左傳》『大都耦國』云：「古人引言但取大義，不必事之相同。」故董子曰：『《詩》無達詁。』」



哉？』人已對稱，正是鄭氏『相人偶』之說。」

按，此耳食勦襲，更不辭矣。借如所云人已對稱，相人偶爲仁，則聖人此二句成何文理？舉聖人極明白之言而迂晦之，使不可通。漢學家箸書睥睨程、朱，其謬妄乃如此邪！

焦循曰：「劉光伯『嗜欲與禮義交戰』之言，意主楚靈王，因上文有『不能自克』語，望文生義耳，與《論語》何涉？邢叔明剽襲之，以釋《論語》，遂開《集注》訓己爲私欲之論，與全部《論語》人已對舉之文枘鑿不入矣。」

按，此又分毛氏、阮氏之說爲一段，放過《左傳》，獨攻《集注》。夫解經當詳本篇上下文義，《左傳》則有上文「不能自克」作解，《論語》則有下文「非禮勿動」四語正解。政使劉光伯、邢叔明、程子、朱

子皆望文生義，亦豈曰不確？且以存理遏欲爲說，亦何害于學者爲仁之旨乎？蓋嗜慾必得恣情便意，乃古今恒人通趣。幽潛性命不斷，所以自古聖人皆兢兢戒謹防之，乃是大段第一難事。始而致知窮理以辨其塗，既而省察克治以專其力，以理與欲不並立也，非至剛決者不能。夫子以顏子於理欲大分，不待今始致知，故直告以下手力行功夫，所謂單刀直入。其後顏子即以之「不遠復」，「不貳過」，政其實力克之之勇，爲他賢所不及處。「不遠復」，明也。「不貳過」，勇也。合知勇以爲仁，所以隣于聖。流俗妄庸，何足以知之？程子言：「難勝莫如己私，能克之，豈非大勇乎？」釋氏亦言：「猛虎易伏，寸心難降」。<sup>①</sup>若孔子

① 「釋氏亦言猛虎易伏寸心難降」，望本無此十二字。

第爲是卑身約己沒氣力之說，亦誰不能承擔，必待顏子而後能事斯語乎？且一日卑身約己，天下歸仁，何以別色取行違者乎？此等說行，將聖賢切己爲學，喫緊爲人，垂教萬世之精義，變爲沒氣力模稜鶻突，徒便于鄉原庸俗僉壬所爲，害義傷教，莫此爲甚。馬季長語本無病，但語意渾涵，不如諸人妄說。《困學紀聞》曰：「古也有志：『克己復禮，仁也。』或謂克己復禮，古人所傳，非出于仲尼。致堂曰：『夫子以克己復禮爲仁，非指克己復禮即仁也。』蓋左氏粗聞闕里緒言，每每引用而輒有改易。胥臣曰：『出門如賓，承事如祭，仁之則也。』穆姜於隨舉文言亦此類。」

## 漢學商兌卷中之下

桐城方東樹

錢氏大昕曰：「研精漢儒傳注及《說文》諸書，由聲音文字以求訓詁，由訓詁以求義理，實事求是，不主一家。」

按，此論甚正，但宗旨所偏重，則流爲詖邪害事，如以後諸說是也。其故在深嫉義理，而僞云求之，實非聖人之真也。

又曰：「訓詁者，義理之所從出，非別有義理出乎訓詁之外也。」又曰：「訓詁之外，別有義理，非吾儒之學也。戴氏曰：『後世儒者廢訓詁而談義理，則試詁以求義理于古經外乎？若猶在古經中也，則鑿空

者得乎？經之至者道也，所以明道者詞也，所以成詞者，未有能外于小學文字者也。』」

按，此是漢學一大宗旨，牢不可破之論矣。夫謂義理即存乎訓詁，是也，然訓詁多有不得真者，非義理何以審之？竊謂古今相傳，里巷話言，官牘文書，亦孰不由訓詁而能通其義者，豈況說經不可廢也，此不待張皇。若夫古今先師相傳，音有楚、夏，文有脫誤，出有先後，傳本各有專祖，不明乎此而強執異本、異文以訓詁齊之，其可乎？又，古人一字異訓，言各有當，漢學家說經，不顧當處上下文義，第執一以通之，乖違悖戾，而曰義理本于訓詁，其可信乎？言不問是非，人惟論時代，以爲去聖未遠，自有所受。不知漢儒所說，違誤害理者甚衆。如康成

解《詩·草蟲》「覲止」爲交媾，此可謂求義理于古經中乎？《史記》引《書》「在治忽」爲「來始滑」，伏生今文作「采政忽」，此明爲音字相亂，今人猶曲爲解之，此可謂明道者詞乎？《堯典》「稽古」，鄭氏訓爲同天，解者以《說文》稽从禾，古兮切。禾，木曲頭止不能上，極于天而止，是上同之義。此等訓詁，可謂成詞者未有能外于小學文字乎？漢學諸人釋經解字謂本之古義者，大率祖述漢儒之誤。傅會左驗，堅執穿鑿，以爲確不可易。如以「箕子」爲「芟滋」、「枯楊」爲「姑楊」、「蕃庶」爲「蕃遮」，數百千條，迂晦難通。何義門云：「但通其訓詁而不辨義理，漢儒之說《詩》皆高子也。」信乎朱子有言，「解經一在以其左證之異同而證之，一在以其義理之是非而衷之」。二者相須不可缺，庶

幾得之。今漢學者全舍義理而求之，左驗以專門訓詁，爲盡得聖道之傳，所以蔽也。閻若璩謂「治經不必拘理」，見自駁舊用劉原父「十月之交辛卯朔日食」說。此專爲天文曆算言之則可，非一切經文可不拘理而專求之訓詁也。周伯琦作《六書正譌》，主張小學，以帝治王猷悉歸之六書，以張其門戶，最爲可笑。與戴氏此說以訓詁該義理，同一似是而非謬論。夫易結繩以書契，原以爲治百官，察萬民，然豈謂專究偏旁訓詁，遂足爲理乎？譬之國家設官分職，以爲治也，然不求德才良以居位治事，但執一卷通籍姓氏，稽考爵秩，以爲此足爲治，有是理乎？又古者字少多假借，古音四聲轉用。又先師傳本各有不同，又加以蘭臺改字。又《說文》所訓，本有乖失，文字實有脫缺，漢學者推

崇叔重，局囿錮蔽，或以《說文》所無，即指爲非字。凡此諸失，皆講訓詁小學者所據依。浮淺輕信，惟異是聞，務生新解，強牽舊記，專與宋儒爲難，悉歸之小學訓詁者也。

戴氏又曰：「自昔儒者，其結髮從事，必先小學。小學者，六書之文是也。《周官》保氏掌之，以教國子，司徒掌之，以教萬民，而大行人所稱諭書名，聽聲音又屬瞽史，分職專司。故其時儒者治經有法，不歧以異端。」

按，此是門面語，以嚇俗人耳。考實案形，全屬影響。夫保氏、司徒之教六書，僅屬一端。行人、瞽史之司，乃是同文之治。大行人「諭書名」，鄭君注「名謂文字」。其注《論語》孔子曰「必也正名乎」，亦謂「正書字」，則非也。《經典釋文》引《論語》夫子有言「必也正名乎」，亦

如康成解。竊謂《論語》「正名」自作名分解，不謂正書字也，不可以《隋志》「小學類」有《正名》曲說。附訂於此。既非教法之全在是，又不爲儒者治經之用，且不知是時有何經可治，名何等爲儒者，將謂若後世之經生乎？陋妄無稽，最爲可笑。按，周初無經之名，太宰九兩，儒以道得民。康成以爲諸侯保氏有六藝以教民者，六藝，禮、樂、射、御、書、數也。是當時既無經可治，而儒者又非治經之職也。至于孔氏之門，教弟子「孝弟，謹信，愛衆，親仁，餘力則以學文」，今概刪去，僅以六藝中六書一端，提唱宗旨，張皇門戶，偏隘極矣。戴氏號漢學魁傑，諸人推之，以爲集大成者。而其論乃失實牴牾如此，則其餘可知矣。

錢氏曰：「昔唐、虞《典》、《謨》，首稱『稽古』，姬公《爾雅》，訓詁具備。孔子大聖，自謂好古，而深惡夫不知而作者，由是



刪定六經，歸于雅言，文也而道存焉。漢儒說經，遵守家法，訓詁經傳，不失先民之旨。」

按，此皆門面影響之談。漢儒偁《尚書》古文，讀應爾雅故，故即訓詁也。雅，正也；爾，近也，言此詁近正也。古文近正，所以可貴。若孔子訂六經，則理道治亂之大，非徒訓詁文字已也。今漢學家牽就援引，以張其門戶，謂訓詁之學，直接唐、虞、周、孔正傳，欲以黜程、朱而代之。以義理爲下，訓詁爲上，失其本而成爲異端邪說矣。且如所欲申之義，謂考小學之帝堯，好小學之孔子，不辭甚矣。所謂言乖典籍，詞理失所者也。《說文》：「詁，訓故言也。从言，古聲。詩曰：『古訓。』公户切。」惠氏曰：「章懷引《說文》曰：『詁，訓古言也。音古度反。』是讀與故同。」按，《說

文·支部》：「故，故使爲之也。」周伯琦曰：「故，故舊也。人死曰故。从久，古聲。古義通用。久借作果五切，訓古，今語也。俗作故，从支，非。」《古部》：「古，故也。从十口，識前言者也。」徐鉉曰：「十口所傳，是前言也。」然康成既訓古爲天，可知古字之義古人亦無達詁，不得概執古今字，以《尚書》「稽古」，孔子「好古」，爲小學訓詁矣。「稽古」之訓，鄭氏以爲「同天」。義既傷迫，賈、馬、王肅以爲順考古道，高貴鄉公駁之，以爲順考古道，非其至也。甚允。是皆不如以爲史臣之詞，爲足了學者。附訂之於此。

「自晉代尚清談，宋賢喜頓悟，此是金溪一派，豈可概斥宋賢。笑問學爲支離，棄注疏爲糟粕。」支離不解鄭康成，乃陽明語，非宋人。若朱子，固極推康成，力尊注疏，詳見末卷。今此牽混影射以誣之，所謂無實不詳。一在不考實仔細，輕易立言；一在欺世人皆無聞。談經之家，師心自用，乃以俚俗之

言，詮說經典。如歐陽永叔解『吉士誘之』爲挑誘，後儒遂有詆《召南》爲淫奔而欲刪之者。」

按，此《詩序》以爲惡無禮，《集傳》改爲女子以禮自守，原是一義。呂東萊曰「貞女惡無禮而拒之」，則所以釋夫序者已明矣。惟解誘字从毛、鄭以誘爲道，爲欲吉士使媒人道成之，意少迂曲。此詩下有感悅、吠龍，則以爲貞女之拒挑誘，政爲化行俗美之效，於義亦何害？惠氏曰：「陳長發曰：『毛、鄭皆以誘爲道，《儀禮》有『誘射』之文，謂以禮道之，古字意本如此也。』」歐陽永叔解爲挑誘，東萊駁之，嚴《緝》反從歐，何其諄哉？」<sup>①</sup>至于以爲淫詩而欲刪之。此自王柏之妄。王柏所刪，非止此一篇，豈得全歸獄歐公。王柏定二《南》各十有一篇，兩兩相配，退《何彼穠矣》、《甘棠》歸之《王風》，削去《野有死麕》，黜鄭、衛淫奔之詩，

刪國風三十三篇。謂《大學》格致傳未亡，還知止章于聽訟上，謂《中庸》古有二篇，誠明可爲綱，不可爲目。定《中庸》誠明各十有一章。《宋史》本傳稱其卓識獨見。按，王柏受學于何基，基受學于黃勉齋，去朱子僅三傳而妄誕紕悖至此。史臣稱其有識，可謂盲論矣。王厚齋云：「陳少南不取《魯頌》，然『思無邪』一語，亦在所去乎？」樹謂退之有言「曾經聖人手，議論安敢到」。王、陳誠妄人也。若以挑誘非可云「吉士」，則不知古人語緩，如文姜曰「豈弟」，宣姜曰「邦媛」，則吉士之稱，亦若梁上君子之辭云爾。《說文·言部》「詵」字下許氏曰：「相呼誘也。」惠棟曰：「《戰國策》曰『楚人有兩妻者，人詵其長者』，《春秋

① 「哉」下，望本有如下文字：「按，《儀禮·鄉射禮》『誘射』鄭曰：『教也。』今云『有女懷春，吉士教之』，可通乎？如惠、陳解道以媒禮，可也，感悅、吠龍果何云乎？吾謂漢學家祇是不顧上下文理也。」

後語》作「挑」，非。」<sup>①</sup>愚按，《漢書·司馬遷傳》「橫挑強胡」，李奇曰「挑音詵」，是從言從手，偏旁雖異，而挑誘之爲義，周、秦、漢人實已有此訓。且《氓》「送子涉淇」鄭箋云「民誘己，己乃送之淇上」，此是面誘無媒禮，故下云「子無良媒」。錢氏胡不規鄭氏而獨詆歐公乎？如歐此說以爲俚俗，而鄭解《草蟲》「亦既覯止」爲「男女媾精」之媾，則反以爲當從。惠棟、陳啓源分別詁訓，力主以爲確義。天下豈有作詩自言如此，況其爲女子之言，大夫之妻乎？門戶之私，罔氣諄惑如此。按，康成注《易》「匪寇婚媾」，曰「媾，猶會也」。

又曰：「《烝民》之詩，孔子嘆爲知道，而其述仲山甫之德，本于『古訓是式』，古訓者，訓詁也。訓詁之不忘，乃能全乎民秉之彝。」

按，孟子引孔子之言，明指「有物有則」四句，今乃移指「古訓是式」句以牽合之，舞文脫節，不顧本文上下如此。且是詩所稱古訓，政謂義理耳，如典、謨大訓、丹書敬勝、先民傳恭之類，豈謂如經生所以訓詁傳注者哉？是時六經未有，籀史同朝，秦、漢小學未有萌芽，不知仲山甫所講爲何等訓詁也？即使信爾，亦不過一保氏、外史、象胥之職，何足爲中興名臣引重，而以補袞屬之哉？今文家爲一名卿作碑狀，於其德業大猷，悉舉而歸之能通訓詁小學，且人咸知其義狹而非體。況三代雅材賢哲之徒立言垂訓者乎？

① 「非」下，望本有如下夾注：「按：晉孔衍《春秋後國語》十卷，陶宗儀《說郛》中刻之，止兩葉八條，未載此事。又《唐志》盧藏用《春秋後語》十卷，四庫目皆無之，不知惠氏所見何本。」

仲山甫之「式古訓」，即康叔之「衣德言」。式，則也，法也。屬行邊說，豈如錢氏云爾哉？錢氏於時號稱通儒，而罔氣如此，固知漢學皆亂道，由其祇顧力標宗旨，不顧是非，蔑義理而不求于心也。

惠氏曰：「《爾雅·釋訓》《釋詁》，周公所作，故《詩》稱『古訓是式』，辨見上。漢世謂之訓詁，訓詁者，雅言也。周之古訓，山甫式之。不辭之甚。若以詁訓為小學，則童子固皆習之，豈獨山甫？若依余言屬行邊說，作傳恭、敬勝、法則、德言解，則山甫之「式古訓」，於小學全沒交涉。子之「雅言」，門人記之。劉氏台拱之說本此。劉箸《論語駢枝》謂「執禮為詔相禮事。孔子平日魯語，惟誦《詩》、《書》、詔相禮三者，必正言其音。所以重先王之訓典，謹末學之流失」云。阮氏主之，遂以《詩》之雅發策，欲援孔子以尊其訓詁小學，而不覺其陋也。則試詁以夫子平日讀《易》，與門弟子語及見當時諸侯大夫，音皆不正乎？愚初疑人心錮蔽何以至此，後讀《南史》乃悟。此必因史

稱崔靈恩、程祥、蔣顯皆北來人，音辭鄙拙。又曰：「音革楚、夏，學徒不至。」而盧廣、沈峻等皆言論清雅，遂疑孔子山東人，亦必音辭鄙拙，故造為是說，以附合其小學訓詁宗旨云爾。殊不悟古帝王聖賢，皆在中土。是時南音不通中夏，謂之鳩舌，且魯周公之國，不應便倍大行人聲音之聽。孔子大聖，聲律、身度、辭氣有恒，不應如後世鄙人忽學打官話者。且古今音異，未必如今，劉氏何緣知魯語必不正乎？又《記》曰：「秋學禮，執禮者詔之。」石林解執禮猶執射、執御，蓋古者謂執禮書以治人者，皆謂之執，非如劉氏以鳴贊宣唱音聲為說也。<sup>①</sup>爾雅以觀于古，故又謂之《爾雅》。俗儒不信《爾雅》，而仲山甫之古訓、夫子之雅言，皆不存矣。」

按，惠氏此論，亦斥朱子。蓋朱子謂《爾雅》是取傳注以作，後人却以《爾雅》

①「也」下，望本有如下文字：「《潛丘劄記》論臨文不諱，引盧植注文謂禮文也，禮執文行事，故言文也。鄭曰：『為其失事正也。』劉氏殆因此傳會為此說，不知彼論諱非正音也。」

證傳注。先儒謂《爾雅》「如切如磋」之文取《大學》，非《大學》取《爾雅》。如《山海經》、《淮南子》多是釋《楚辭》，今注者以爲《楚辭》本此二書者，皆陋也。如朱子言，是主張爾雅者，皆倒也。要知山甫在前，《爾雅》在後。陳直齋曰：「郭璞亦稱興于中古，隆于漢代，至陸氏《釋文》始謂《釋詁》爲周公所作，其說蓋本于魏張揖所上《廣雅》表。今俗所傳三篇，或言仲尼所增，或言子夏所益，或言叔孫通所補，梁文所考，皆講家所說，先師口傳，疑莫能明也。」《周禮·大宗伯》疏引鄭氏云「《爾雅》者，孔子門人作，以釋六藝之文」。陸氏《釋文》曰：「《爾雅》之作，本釋五經。」又曰「《爾雅》者，所以訓釋五經」。《釋詁》一篇，蓋周公作。《釋言》以下或言仲尼所增」云云。邵氏晉涵謂陸德明誤會張揖之意。愚謂《爾雅》訓詁，釋《詩》、《書》爲多，<sup>①</sup>周公之世，不應自作而自釋之，又不應豫釋後來

所有《詩》、《書》也。即如陸氏謂爲周公所作，亦止《釋詁》一篇，而此一篇固在世間，何謂不信《爾雅》，使仲山甫之古訓、夫子之雅言不存乎？如以仲山甫之古訓即是《釋詁》，則所以稱山甫者亦狹矣。僅誦《釋詁》一篇，即可爲補衮名臣，何其立論淺陋至此？且朱子云云，亦非不信《爾雅》，況前乎朱子，後乎朱子，並未嘗廢《爾雅》，何謂仲山甫之古訓不存乎？至孔子之《詩》，傳于子夏，《書》僅傳有序，而僞不可信，孔壁古文雖亡，然當時實不聞有夫子別爲《詩》、《書》音訓者。至於劉氏所解執禮爲詔相禮，欲解雅言爲音訓，而執字實不利于說，故杜撰攢相云云。則夫子止有夾谷一會却萊兵事甚陋，非夫子之美，前人駁

① 「書」，望本無此字。



之甚允。附訂如此。及《論語》「君召使擯」兩事。師師相承，不聞聖人有自訂儀注音聲之書，則所謂夫子之雅言，果何指乎？若謂即在《爾雅·釋詁》《釋言》《釋訓》之中，則自漢以來至今，《爾雅》列在學官，人人誦習，何謂俗儒不信《爾雅》，致夫子之雅言不存乎？主張《詩》之古訓、《論語》雅言爲訓詁，已爲鄙陋，又誣謂不存，益無事實。漢學家立論矯誣，大率如此。新學小生無識，傳會堅執，併爲一談，牢不可破，弗思耳矣。惠氏爲漢學之祖，影響浮游若此，固知漢學不足信也。

戴氏曰：「今人讀書尚未識字，輒薄訓詁之學。夫文字之未能通，妄謂通其語言，語言之未能通，妄謂通其心志，此惑之大者也。論者又謂有漢儒之經學，有宋儒之經學，一主訓詁，一主義理。夫使義理可以舍

經而求，將人人鑿空得之，奚取于經乎？惟空任胸臆之無當于義理，然後求之古經，而古今縣隔，遺文垂絕，然後求之訓詁。訓詁明則古經明，古經明而我心同然之義理，乃因之以明。即如所論，是訓詁爲筌蹄明矣，而何以厲禁義理，皆不求之乎？古聖賢之義理非他，存乎典章制度者是也。從此路歧去，認奴爲郎矣。所以謂之漢學，蓋其門面宗旨如此。故爲異端。昧者乃歧訓詁、義理而二之，是訓詁非以明義理，而訓詁何爲？義理不存乎典章制度，勢必流入于異端曲說而不自知矣。」

按，戴氏此論最近信，主張最有力，所以標宗旨，峻門戶，固壁壘，示信學者，謂據其勝理而不可奪矣。若以實求之，皆謬說也。古今學問，大抵二端。一小學，一大學。訓詁名物制度，祇是小學內事。《大學》直從明新說起，《中庸》從性

道說起。此程子之教所主，爲其已成就向上，非初學之比。如顏子問仁、問爲邦，此時自不待與之言小學事矣。子夏固謂草木有區別，是也。漢學家昧于小學、大學之分，混小學于大學，以爲不當歧而二之，非也。故白首著書，畢生盡力，止以名物訓詁典章制度，小學之事，成名立身，用以當大人之學之究竟，絕不復求明、新、至善之止，痛斥義理性道之教，不知本末也。明道玩物喪志之戒，久爲世口實，不知此止慮其志趣局止于是，即「致遠恐泥」、「君子不多」之旨。古人言各有當，教亦多術，同歸于是而已。故當日特又記「讀史逐字看過」一條，以接引來學，可知非舍學問空談義理也。若謂舍經空談義理，不事訓詁以求經，則古今無有是事，豈況程子？漢學者不窮理

析義，援引脫節以濟其私，既誣前賢，又自迷誤，致從事差謬，又因以迷誤來學。一言三失，所以爲罪也。以上辨主張訓詁，誤以小學當大學。

若謂義理即在古經訓詁，不當歧而爲二，本訓詁以求古經，古經明而我心同然之義理以明，此確論也。然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理爲之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也？諸儒釋經解字，紛紜百端。吾無論其他，即以鄭氏、許氏言之，其乖違失真者已多矣，而況其下焉者乎？總而言之，主義理者，斷無有舍經廢訓詁之事；主訓詁者，實不能皆當于義理，何以明之？蓋義理有時實有在語言文字之外者，故孟子曰「以意逆志，不以文害辭、辭害意也」。漢學家專泥訓

詁，如高子說《詩》，所以多不可通。如惠氏

《古義》、臧氏《雜記》及近時諸家新說。

故宋儒義

理，原未歧訓詁爲二而廢之。有時廢之者，乃政是求義理之真，而去其謬妄穿鑿、迂曲不可信者耳。若其不可易者，古今師師相傳，碩學之徒莫之或徙，宋儒何以能廢之也？如朱子《詩集傳》訓詁多用毛、鄭。

漢學之人主張門戶，專執《說文》、《廣雅》小學字書，穿鑿堅僻，不顧文義之安，正坐斥義理之學不窮理故也。故義理原不出訓詁之外，而必非漢學家所守之訓詁，能盡得義理之真也。如曰不然，試平心而論漢儒、宋儒說經，誰得古聖人語言心志多乎？<sup>①</sup>以上辨義理本于訓詁之不盡然。

若夫舍經廢訓詁，亦誠有之，但須區別。如陸子以六經爲注脚，有似舍經者，朱子已深斥之。詳見後卷。若程子擺落傳

注，所見實勝前儒，則其廢之者固甚當也。至于朱子極尊訓詁，詳見後卷。而亦有時廢之者，廢其失真不得聖意，而致貽誤來學者也。今深疾義理，欲伸漢學，恐不能勝，乃以疑似之迹，概誣宋儒爲舍經廢訓詁，空任胸臆言理云云。此欲欺天下，使耳食無聞者謂爲信然。同以莫須有之罪歸焉，欲以一手掩天下目也。以上辨程、朱非舍經廢訓詁。

夫謂讀書尚未識字，輒薄訓詁，此自俗士妄人，其於學術大局焉能爲有亡輕

①「乎」下，望本有如下文字：「《中庸》說性命道教，豈假小學訓詁邪？王厚齋言：孔子於《烝民》加四字而意自明，於《緇蠻》曰『於止知其所止』，可以人而不如鳥乎」，此說《詩》之法，韓子引《詩》「老成人重於典刑」，簡而當矣。愚謂子夏、子貢皆得之於言外，孟子以意逆志，程子祇反覆吟咏上下，豈似今人穿鑿小學字詁邪？」

重，固不足論。若古今異文，《說文》所引壁經古文，多不與馬、鄭相應，無論後世。古今既遠，傳寫脫誤，或由先師衆說不一，如荀悅《申鑒》、朱國禎《湧幢小品》云云，則亦不足爲病，《申鑒》云：「文有磨滅，音有楚、夏，出有先後，或學者先意有所措定，後世相倣，彌以滋僞。」《湧幢小品》云：「古人、古事、古字，散見雜出，各不相同，見其一不見其二，闕然糾駁，未免爲古人所笑。」但論其大體無失可也。如范升所云「以年數小差，掇爲巨謬，遺脫纖微，指爲大尤」，則過矣。有一漢學之徒痛詆歐《五代史·明宗紀》云「在位十年，於五代之君最爲長世」，以爲不應自相牴牾至此。余曰：此「十」字當是「八」字傳寫偶譌。五代惟唐末帝十一年，餘者多至六七年而已。歐公此語誠小失，然不以辭害意可也。若夫頗通于訓詁而實不識字，詳于制度而實昧于義理，如戴聖、馬融、揚雄，或不識節義字及進退守身義理，又何說也？《困學紀聞》引李

衡《識字說》云：「孔光不識進退字，張禹不識剛正字，許敬宗不識忠孝字，柳宗元不識節義字。」又劉念臺《人譜·類記》稱方遜志先生謂門人曰：「汝讀書幾年，尚不識个是字。」蓋忠孝信義，進退取予廉恥等字，不待讀《蒼》、《雅》、《說文》，而世無不明者。古今學人或不識得，豈爲不曉訓詁之故與？以上辨不識字之人有分別。

至謂古聖賢義理即存乎典章制度，則試詰以經典所載，曰欽、曰明、曰安、曰恭、曰讓、曰慎、曰誠、曰忠、曰恕、曰仁、曰孝、曰義、曰信、曰慈、曰儉、曰懲忿窒慾、曰遷善改過、曰賤利重義、曰殺身成仁；反而言之，曰驕泰、曰奢肆、曰苟妄、曰自欺、曰讒諂、曰貪鄙，凡諸義理，皆關修齊治平之大，實不必存乎典章制度，豈皆爲異端邪說與？而如戴氏《七經小記·學禮篇》中所記冠弁諸制，將謂即以

盡天下之義理與？震爲江永弟子，永之言曰：「經籍包羅三才，制度名物特其間一支一節耳。」斯爲儒者持平之論，而震、顧張皇若此，不亦謬乎？以上辨義理不必存乎典章制度。

阮氏曰：「聖人之道，譬若宮牆，文字訓詁，其門徑也。門徑苟誤，跬步皆歧，安能升堂入室乎？學人求道太高，卑視章句，譬猶天際之翔出于豐屋之上，高則高矣，戶奧之間，未實窺也。或者但求名物，不論聖道，又若終年寢饋于門廡之間，無復知有堂室矣。是故正衣尊視，惡難從易，但立宗旨，即居大名，此一蔽也。精校博考，經義確然，雖不踰閑，便于出入，此又一蔽也。」

按，此論乍觀之亦甚信，正欲以調停漢、宋，爲兩邊救敝之辭，而其意旨則甚

淺，且亦仍偏重夫文字訓詁，祇是小學事。入聖之階，端由知行，古今學術歧異，如楊、墨、佛、老，皆非由文字訓詁而致誤也。而如漢儒許、鄭諸君，及近人之講文字訓詁者，可謂門徑不誤矣，而升堂入室者誰乎？至卑視章句，其失不過空疎，與求名物而不論道粗淺者，亦不同倫。凡此皆所謂似是而非，最易惑亂粗學而識未真者，不可以不辨。

戴氏曰：「自漢以來，不明故訓音聲之原，以致古籍傳寫遞譌，混淆莫辨。」

按，此說頗誠有之，而亦不盡然。蓋聲本于形，故訓本于音聲，音聲、故訓，其原合一。自篆文改隸，字失其形，因失其聲。失其形，則傳寫遞訛，混淆莫辨，而音聲、故訓，隨之以失。江有誥曰：「《說文》雖主訓形，然古人聲从形生，不遵《說文》點畫，無由知得



聲之本。如𡗗从大聲而隸从泰，𡗗从屯聲而隸从春，卯音卿而借爲寅卯之卯，草爲染阜字而借爲艸木之艸，諸如此類，不可勝數。此顧、江、段、孔諸家所

以必研求古韻，以復三代之音而正漢、唐以來諸儒之失，欲使群經音訓得真，又創爲同聲同部之說，江氏曰「古人同聲之字，<sup>①</sup>必是

同部。取三代有韻之文證之《說文》，諧聲大抵吻合。

自陸法言聲與韻分，於是一母聲也，而母字入厚，悔字入賄，敏字入軫，海字入海；一者聲也，而者字入馬，瘡字入模，渚字入語；一各聲也，而各字入鐸，路字入暮，客字入陌。諸如此類，不可勝舉。古韻晦冥，職由此故。此段氏《諧聲表》所爲，能補顧、江二君之未逮也」云云。樹按，<sup>②</sup>如蕭从肅得聲，宵从小得聲，萬不可通。

段、孔所以復改顧氏部也。又創爲《諧聲表》，又

創爲《人聲表》，韻學之事，益精益密。江

氏曰：「段氏之十七部《諧聲表》，實從來講古韻者所未及。但某于其部分，既有更改，平入分配，間有異同，更爲《諧聲表》一卷。韻學家談及人聲，尤難有明。章氏著《韻學集成》，分配全誤，顧氏一正之，而得者半失者

半。江氏再正顧氏，而得者十之七，失者十之三。蓋不

專以三代之經傳、許氏之諧聲爲據，而調停舊說，是以未能盡善。某更因立《人聲表》一卷。」又曰「國朝深明

古韻者五人，戴氏未有專書，大旨見《聲類表》。顧氏之

書，經江、戴二家訂正，江氏之書，又經段、孔訂正，但

段、孔之書，尚有誤處，不得不爲糾出」云云。段氏曰：

「余與顧氏、孔氏皆一于考古。江氏、戴氏則專以審音，

而晉三於二者尤深造。據《詩經》以分二十一部，大抵

述顧氏、江氏及余之說爲多。」又曰：「晉三專據《說文》

之偏旁諧聲，及周、秦人平入同用之章爲據，作《人聲

表》一卷，尤爲精密。不惟陸氏分配之誤辨明，即江、戴

異平同人之說，亦可不必。其真知確見有如此者。」又

曰：「古韻分部，肇于鄭庠分二百六部爲六類，其人聲

三。顧氏更析爲十部，其人聲四。江氏析爲十三部，其

人聲八。此余師東原戴氏所謂古音之學漸以加詳者

也。余讀《毛詩》有見于支、脂、之之當分爲三，尤、侯、

①「江氏」，望本作「江有誥」。

②「樹按」至「段孔所以復改顧氏部也」，望本無此二十七字。

真、文之當分爲二，因定爲十七部。東原師善之，其作《人聲表》取余說之分支、脂、之者，析脂、祭爲二，得十六部，其人聲九。曲阜孔氏作《詩聲類》，更析東、冬爲二，併真、文爲一，析屋、沃以分隸尤、侯，別出緝，合九韻爲一，得十八部。<sup>①</sup>戴氏所謂自漢以來不明者也。愚按，古人無韻書，陸法言始分爲二百六部，雖未若後人之審，而實爲前此所未有。自吳才老始求古韻而有所改配，<sup>②</sup>鄭庠則分爲六部。由是陳、顧、江、戴、段、孔諸家，遞有訂正，皆就陸氏之部而分焉。江氏有誥偁「自周、沈四聲定而古音失，法言《切韻》作而古音之部分失，顧氏以來，始知離析唐韻以求合古韻，韻學至今日，幾于日麗中天」云云。此說確矣。但古人無韻書，安得有部分，如謂後人之求聲分部，較法言更精則可，不得謂法言失古人之部分也。觀顧、江、戴、段

諸家之書，皆自立部而強聲以就我，不無武斷。雖曰考之三代有韻之文多合，然已自不能畫一。且六書之義，諧聲祇屬一事，許氏二百四十部之文，固不僅諧聲也。古人造字，必先有諧聲之文，而後有从聲之字，凡从某得聲者，从文生字也。故諧聲之說，祇可施于音學審韻分部，而不可概論文字，而況可概以說經乎？小學之事，其類有三：曰形，曰聲，曰義。訓詁經傳，則主于義理。雖義理訓詁，有時不出形聲之外，然經傳既集字成辭，則文繁字廣，亦義逐辭成，固不僅用諧聲之文、从聲之字足成辭也。故諧聲之說，祇可專據《詩》、《易》及有韻之文，而不可概

①

「而」下，望本有「未」字。

論一切經文。而況概以求全經之大義乎？<sup>①</sup>六籍故訓，自漢、晉以來，已得八九。陸氏《釋文》，每經注家之後，又特載爲音諸家，是漢、魏、六朝以來諸儒之于音義，亦大略得之。若夫宏綱鉅義，平心而論，宋儒所得實多。故凡以音韻小學糾說經之失，不過什一之于仟百，而不可概詆漢、唐以來儒者，而況宋儒所發微文奧旨，昭炳光明者乎？段氏于《說文》之學，可謂集大成矣，而其言曰：「經之所蘊深也，韻其一端耳。」斯爲篤論矣。六籍遭秦火之後，<sup>②</sup>出有後先，音有楚、夏，師承不同，文字互異，又加以蘭臺漆書之改，鄉壁虛造之謬，如許慎、荀悅所論云云，實不盡關訓詁音聲不明之故。自叔重作《說文》，伯喈定石經，而文字形聲既已一正矣。江氏有誥論段氏《諧聲表》

曰：「今人通音學已尠，再作《說文》字體，愈令人難讀，故不得不从隸。惟《諧聲表》既專就《說文》論文，則不得不遵《說文》點畫。」然則諸家之講形聲音韻雖精，固不能出叔重之範圍，而叔重非漢人乎？何以謂之自漢以來不明故訓音聲之原也？漢儒說經，往往膠執故訓而乖義理，不可勝舉，其失不止不明音聲。而漢學諸人，輒矜其音學一得，欲張其門戶，言之愈精，愈不可奪，世俗學者茫昧，眇明其說，則聽其高談震聾，而不敢出聲。若窮極本末，辨析由來，則知聲韻一事，祇屬偏端單義，而非全經閎旨，得失所繫盡在于此學也。但就音學而論，則

①

「之」，望本無此字。

②

「籍」，望本作「經」。

近世諸家所得，實爲先儒所未逮。故今撮錄諸家要論于左方，俾學者略明其端緒，因是而求五家之書之全，固談經者所不可闕之功也。

顧亭林《音學五書》叙記曰：「聲成文謂之音。夫有文斯有音，比音而爲詩，詩成然後被之樂，此音出於天而非人之所能爲也。三代之時，其文皆本於六書，其人皆出於族黨庠序，其性皆馴化於中和，而發之爲音，無不協於正。然而《周禮》大行人之職，『九歲屬瞽史諭書名，聽聲音』。所以一道德而同風俗者，又不敢略也。是以《詩》三百五篇，上自《商頌》，下逮陳靈，以十五國之遠，千數百年之久，而其音未嘗有異。帝舜之歌，皋陶之賡，箕子之陳，文王、周公之繫，無弗同者。故三

百五篇，古人之音書也。魏、晉以下，去古日遠，辭賦日繁而後名之曰韻。至宋周彥倫、梁沈約而四聲之譜作。然自秦、漢之文，其音已漸戾於古。至東京益甚，而休文作譜，乃不能上據《雅》、《南》，旁摭《騷》、子，以成不刊之典，而僅按班、張以上諸人之賦，曹、劉以下諸人之詩所用之音，撰爲定本。於是今音行而古音亡，爲音學之一變。下及唐時，以詩賦取士，其書一以陸法言《切韻》爲準，雖有獨用、同用之注，而其分部未嘗改也。至宋景祐之際，微有更定。理宗末年，平水劉淵始併二百六韻爲一百七韻，元黃公紹作《韻會》因之，以迄於今。按，二百六韻金韓道昭改爲一百六十，劉淵併爲一百七，嫌、檻兩韻，始併爲一也。元陰時夫又併迴于拯，爲一百六韻。則今

通行之韻也。於是宋韻行而唐韻亡，爲音學之再變。世日遠而傳日訛，此道之亡，蓋二千有餘歲矣。炎武潛心有年，既得《廣韻》之書，乃始發寤于中而旁通其說，於是據唐人以正宋人之失，據古經以正沈氏、唐人之失，而三代以上之音，部分秩如，至蹟而不可亂，乃綜古今音之變而究考辨正，爲《音學五書》。錢氏大昕叙段氏《六書音均表》曰「三代以前無聲韻之書，然三百篇具在，參以經、傳、子、騷，引而伸之，古音可分也。文字終古不改，音聲有時而變，五方言語且不相通，況數千年之久乎？而昧者乃執隋、唐之韻以讀古經，有所不合，謂之叶韻，謬矣。按，此譏朱子用吳棫《韻補》之謬也。蓋自沈約以來，古韻寢失，吳棫作《韻補》，始求古韻。朱子釋《詩》、注

《騷》，盡从其說。吳氏古韻有二例，曰通、曰叶。通者如東、冬、江相通，支、微、齊、皆、灰相通之類是也；叶則音韻俱非而切響以通之。不知古今音異，經、子所用皆本音，無所謂叶也。顧氏所以作《音論》，列古今音之變而究其所以不同；考正三代以上之音，注《易本音》、《詩本音》。然考《四庫提要》，《韻補》下稱「棫作《毛詩補音》、《楚辭釋音》、《韻補》凡五種，今《毛詩補音》已亡，惟此書存。自陳振孫謂「朱子注《詩》用棫之說」，朱彝尊作《經義考》，未究此書僅五卷，於《補音》十卷條下，誤注「存」字，世遂謂朱子所據即此書。蓋棫音《詩》、音《楚詞》，皆據其本文推求古讀，尚能互相比較，粗得大凡，故朱子有取焉。此書則泛取旁搜，無所持擇，顛倒錯亂，皆亘古未有之肌說。世儒不察，乃執此書以誣朱子」，又曰「棫書雖牴牾百端，而後來言古音者，皆從此而推益加密」云云。明三山陳氏始知考《毛詩》、屈宋賦以求古音，近顧氏、江氏考之尤審。今段氏復因顧、江兩家之說證其違，補其未逮，定古音爲十七



部」云云。按，宋鄭庠分《廣韻》二百六部爲《六部韻》，略合于漢魏、杜、韓所用，而于周、秦未合。顧氏考《經》《騷》，分二百六部爲十部，作《古音表》，較鄭氏爲密。江氏訂其于三百篇所用有未合者，分二百六部爲十三部，作《古韻標準》，較顧氏益密，而於三百篇仍有未合。段氏分二百六部爲十七部，作《六書音均表》。以上言古韻者之大凡。至于世所通行陰氏一百六韻之今韻，以沈、陸之書及唐、宋功令爲準，固爲俗書。而邵子湘作《古今韻略》，以今韻本求古音，止標漢魏、杜、韓詩爲準，猶之沈約、鄭庠之失也。戴氏《六書論序》曰：「大致造字之始，無所馮依，宇宙間事與形，兩大端而已。指其事之實曰指事，一、二、上、下是也。象其形之大體曰象形，日、月、水、火是也。文字既立，則聲寄于字，而字有可調之聲；意寄于字，而字有可通之意，是又文字兩大端也。因而博衍之，取乎聲曰諧聲，聲不

諧而會合其意曰會意，四者書之體止此矣。由是之于用：數字共一用者，如初、哉、首、基之皆爲始，印、吾、台、予之皆爲我，其義轉相爲注曰轉注；一字具數用者，依于義以引伸，依于聲而旁寄，假此以施于彼曰假借。所以用文字者，斯其兩大端也。六者之次第出于自然。」錢氏曰：「大凡音有天地之元音，有古今之異音。天地元音者，雙聲、疊韻也。古今異音者，輕、重、緩、急、歛、侈也。古歛今侈，亦有古侈今歛。元音皆始于喉，達于舌，經于齒，出于脣。古人皆重脣，後人轉爲輕脣，即神珙五音、九弄、反紐，亦無輕脣。天下之口相同也，古今之口亦相同也。輕、重、緩、急、歛、侈，天下之口異，古今之口亦異也。即喉、舌、齒、脣之分而聯之以雙聲，緯之

以疊韻，而翻切之學興焉。有雙聲、疊韻，後人因有反切，有反切，則有韻書，有輕、重、緩、急、歛、侈，後人因有四聲。有韻書、四聲，於是古今之音有異讀。以今韻求古音不得，於是有叶韻、協句。以叶協爲非，於是始求古音及本音。求古音本音，必本元音，於是有等韻字母。有等韻字母，於是有華梵之爭。錢氏謂雙聲疊韻等學非梵學，即三十六母亦華音，非梵音。特以其爲唐末沙門所傳，又襲彼字母之名。鄭夾漈不加詳考，遂誤認爲天竺之學。雙聲昉于魏、晉以後，古人未知，其實《易》、《書》已肇其端。至三百篇而斯祕大啓，至司馬相如、楊子雲作賦，益暢其旨。於是孫叔然制爲反切，以雙聲、疊韻紐弄而成音，遂大顯于世，後人又以雙聲類之，而成字母之學。雙聲在前，字母在後，學者反謂七音之辨始于西域，豈古聖賢之智，乃出梵僧下耶？四聲始于周、沈，其實古人輕

重緩急即四聲。緩與輕者，平上也，重而急者，去與入也。漢代詞賦家好用雙聲、疊韻太多，讀者聲牙。周、沈矯其失，欲令一句之中相間耳。漢人翻切、讀若已是。古今輕重緩急不同，故有此通。再轉而爲切韻，再轉而爲四聲，再轉而爲唐韻，再轉而爲宋韻，曰轉音，曰協句，曰叶韻，求之不通者也。顧氏所以有本音之求，曰等韻，曰字母，求之于通者也。而守溫、溫公等所以有圖也。一字兩音，平側異讀，出于轉音，如觀、冠、好、惡等。此魏、晉經師強生分別，千餘年遵守不易，惟魏華父著論非之，以爲未有四聲反切之前，安知不皆爲平聲。大抵後人講六書之音，有從偏旁得聲，有正音，有轉音，有叶音。元音則不然，喉、舌、齒、脣，辨

之甚細，所以有併部、分部也。由平聲遂求人聲，此又言古韻者之所以益精也。」江氏有誥《音學十書序例》曰：

「自周、沈四聲定而古音失，陸法言《切韻》作而古音之部分失。宋吳才老首復古韻，特未免隨文遷就，於古之正音，古之部分，蓋茫乎未之知也。鄭氏庠作《古音辨》，始分六部。雖分部至少，而仍有出韻。蓋專就唐韻求其合，不能析唐韻求其分，宜無當也。明陳季立始知叶音即古本音，誠爲篤論。然于古韻部分，亦未之知也。國朝崑山顧氏，始能析唐韻以求古韻，故得十部，然猶牽于漢以後音也。婺源江氏始專就三百篇以求古韻，故得十三部，然猶惑于今人近似之音也。金壇段氏始知古音之絕不同今音，故得十七部。

古韻一事，至今日幾于日麗中天矣。取而譬之，吳才老古音之先導也，陳季立得其門而入也，顧氏、江氏則升堂矣，段氏則入室矣。」又曰：「古有正韻，有合韻，有通韻，最近之部爲通韻，隔一部爲合韻。《詩經》用正韻者十之九，用通韻者百中之五六，用合韻者百中之一二，計三百五篇，除周頌不論，風、雅、商、魯頌共詩一千百十有二章，通韻六十見，合韻十餘見，不得其韻者數句而已。知其合乃愈知其分，即其合用之故而因以知古部之次第，並可知《唐韻》誤合之由。」又曰：「古韻無四聲，明陳氏已發其端，江氏申明其說者，不一而足，然標準仍分平、上、去、入四部，則自亂其例矣。想詹齋于去、入不能配合，故聽其各見耳。」又曰：

「古無四聲，確不可易矣。然以今音讀之，則聲牙而不協。吳氏有以少从多之例，施于叶韻，未免支離牽就，施于四聲，自可諧于今，無背于古。如一章之中，平多上少，則改上以从平，上多平少，則改平以从上，去、入同此例。」又曰：「顧氏謂古人一字止有一音，四聲互用，不在此例。嘉定錢氏譏其固滯。」

然兩漢、魏、晉固有一字數音者，若三代之文，則無此也。至通韻、合韻，不得不遷就其音，故以叶別之。然亦不過百中一二而已。」又曰：「吳氏《韻補》，顧氏《詩本音》，从本音轉紐爲多，亦間有不用本音者，如角字音祿，羹字音郎，以一隅之方音，改易本音，實爲未妥。」又曰：「陳氏《毛詩古音考》率用直音，於無可音之字，多借相近者音

之。脊叁譏其謬誤。」又曰：「《詩集傳》之誤，顧氏辨之詳矣。但《詩本音》之誤亦復不少。蓋顧氏祇知古有十部，而不知古有二十一部，按，此亦勇于自信。故往往以不入韻爲韻，又泥于唐韻次第，不明古部次第通用之理。按，古部次第，究屬強爲。」孔氏《詩聲類》，雖有補正

三家之處，乃凡爲陰陽九聲之說，穿鑿武斷，功過相參。」又曰：「唐、宋人不知古韻，杜、韓、蘇詩歌雜文，能遵古體而未達古音。吳才老雖云復古，無論其部分茫如，即所注之音亦多錯誤。良由七音未細，聲紐未精。顧氏《詩本音》，臚列唐韻，使學者即唐韻以求古部分，然不注明音切，淺者視之仍茫如也。」又曰「戴氏十六部次第，以『歌』爲首，『談』爲終。段氏十

七部次第，以『之』爲首，『歌』爲終。孔氏十八部次第，以『元』爲首，『緝』爲終。以鄙見論之，當以『之』第一，『幽』第二，『宵』第三」云云。按，歙江氏之分部，仿小徐之作《說文序》篇，至有意義。又其獨絕前人者，尤在《人聲表》，學者求六家全書讀之，音學之大旨，盡于是矣。

錢氏大昭曰：「讀書以通經爲本，通經以識字爲先。經學必資于小學，故鄭司農深通六經而先明訓詁。小學必資于經學，故許祭酒專精六書，而並研經義。」

按，此等論議，祇是門面弔場語，其實無謂。凡先儒解經，誰不用訓詁，匪獨康成也。凡治訓詁小學者，誰不本之經義，匪獨叔重也。昔程子言「貧子說金，只說堅，說硬、說黃色，道他不是不得，只

是好笑」。此類是也。

宋鑒《說文解字疏序》曰：「經學不明，小學不講也。小學不講，則形聲莫辨，訓詁無據。《說文》者，小學之祖也。」

今世學者，奉此爲寶訓。海內治《說文》者，專門異派，紛然並作，無慮數十家，所以標宗旨，峻門戶，示信學者，上援通儒，下震流俗，無過此學矣。夫謂治經不可不先通小學，及《說文》之有功于小學，誠不易之論。顧吾獨疑小學之書，<sup>①</sup>盛于秦、漢之際，傳注先師亦在是時，故稱漢儒於名物訓詁最得，則是是時無不明之小學，即無不明之經義。經義小學既明矣，又待于後來之許叔重何也？借

① 「顧吾獨疑小學之書」至「進退無據」，望本無此段文字。



謂西京諸儒皆不能明，則《說文》既作，魏、晉以下，六朝南北諸儒所得，應無不精詳，唐人悉取而訂爲義疏矣，而經義至今猶有未明者何也？謂今學者須講明小學以求通經義，則是漢、魏以來諸儒於小學經義，均尚未明也。漢儒於訓詁既尚未明，則何以又謂之漢儒訓詁、名物、制度盡得聖道之傳也？反復詳究，進退無據。夫訓詁未明，當求之小學，是也。若大義未明，則實非小學所能盡。今漢學宗旨，必謂經義不外於小學，第當專治小學，不當空言義理，以此欲驀過宋儒而蔑之，超接道統。故謂由考覈以通乎性與天道，由訓詁以接夫唐、虞、周、孔正傳，此最異端邪說，然亦最淺陋，又多矛盾也。漢、魏諸儒無不通小學，而其釋經猶多乖違者，非小學未深，政以大義未明

故也。故自宋以來及近世漢學家，皆各爲書，以相駁異。但宋儒所異，異其義理，漢學家所異，異其訓詁形聲。而漢學之徒，其旨則以漢儒縱有謬誤，所說亦有本，宋儒所說大義義理，皆爲鑿空，故深以爲之罪。而思所以易宋儒之說者，舍小學《說文》，又別無具，故其爲說如是云云也。考許君《自序》，緣秦初作隸書而古文絕，漢初猶試諷籀書，試八體。其後尉律不課，小學不修，莫達其說。宣、平以後，張敞、杜業、揚雄諸儒通其學，著《訓纂篇》等書，始稍稍略復存之，及新莽居攝，甄豐頗改定古文。一亂。而壁書及張蒼所獻《左氏春秋傳》及郡國所得山川古文，時人不識，共相非訾，詭更正文，鄉壁虛造，變亂常行。不合孔氏古文，謬于篆籀。再亂。故博采通人，考之賈逵，作

《說文》以理群類，解謬誤，曉學者，達神旨。其書以秦篆爲本，合以史籀、大篆及古文。古文者，《易》孟氏、《書》孔氏、《詩》毛氏、《禮》周官、《春秋》左氏、《論語》、《孝經》及山川奇字。據此云云，是許君作《說文》，政本之西京諸儒及經古文。書中所引是也。今漢學考證家謂西京諸儒以未有《說文》，得壁經而不能讀，致使經義不明，是倒亂也。其謬一。許君本以經古文解說文字，非以文字訓詁經義，<sup>①</sup>今謂經義不明，由于不講小學形聲訓詁，亦倒亂也。<sup>②</sup>其謬二。許君所訓詁形聲及引經古文諸儒之說，其已著者既明矣，其所未著，是許君原無此說。今謂經義不能明，當求之《說文》，雖推廣旁求，亦間得通貫妙證，然固非全經大義盡乎此學也。其謬三。許君所引經文，多

有一字殊見。如《易》既引「以往吝」，又引「以往遴」；《書》既引「旁速孱功」，又引「旁救孱功」、「方鳩孱功」；《詩》既引「褻祥」，又引「緹祥」；《論語》既引「色孛如也」，又引「色艷如也」。此類甚多。當由經師各承一家之學，各以所見爲定本，是以不合，而許君亦不能定之。今於許君所不能定而欲求之《說文》以定之，益以惑矣。其謬四。《說文》既作，復作《五經異義》，則許氏未嘗以專用《說文》足證經矣。其謬五。鄭氏爲注經之宗，然不本之《說文》，偶有所引，甚少。臧玉林云：

「鄭於《周官·考工》引《說文》證「戈胡勾倨」一條。」陳壽祺云：「鄭君注《儀禮·既夕記》、《小戴禮·雜記》、

① 「非以文字訓詁經義」，望本作：「因即以文字訓詁經義，但經義實非形聲訓詁所能盡明者。」

② 「倒亂」，望本作「偏蔽」。

《周禮·考工記》，嘗三稱之。」則於鄭學之不能通者，不可求之《說文》矣。故鄭注三禮，賈疏多不能通。賈非不見《說文》者也。其謬六。《說文》于小學誠精且博矣，然其間穿鑿者甚多，有不異于後來王氏《字說》者，顧氏所摘數十條。按，史籀始變古文，著《大篆》十五篇。王莽時亡失，建武中獲九篇，章帝時王育爲作解說，所不通者十有二三。王厚齋云：「《說文》多引王育說。」何義門曰：「育之言大抵多不經。」朱氏筠猶袒護之，因是新學之士於其解說乖違，顯然可笑者，亦必曲爲諂附，殆于誕而愚也。其謬七。《說文》所引異字，即今經文讀某之字，洪容齋及近錢大昕氏嘗錄出凡數百字。今經文皆不復見，不適于用，不與馬、鄭相應。是後人尚不能通其所異之字，又何由能以之定經義之說乎？其謬八。許君本以六書

之義解說文字，謂聖人不虛作，必有依據。所謂依據者，指六義也，凡以明聖人作此字之義，有一定依據也。若夫經義則不然，有一字作一義用，有一字作數義用，今執《說文》以一字考經，所以致以文害詞，以詞害意，穿鑿而不可通也。蘇子瞻曰：「字同義異，必欲一之，雕刻綵繪以成其說，是以六經不勝異說，而學者疑焉。如孔子言聞則爲小人，詩人言聞則爲君子。『喪欲速貧，死欲速朽』，八字成文，猶不可一，曰言各有當而已，而況欲以一字一之邪？」其謬九。今以小學說經者，既多執一訓以通之，如訓一貫爲事之類。又假借、轉注以通之，又以偏旁從某得聲通之，又以古今音緩音急之異通之，《通考》吳棫《韻補》下引陳氏《書錄解題》一條，稱陸德明之說甚明。又推廣鄭氏三例通之，曰「讀

如「，比擬其音也；曰「讀爲」，就其音以易其字也；曰「當爲」，定其字之誤也。或謂「讀爲」，爲就其音以易其字，非。蓋「讀如」乃音同，「讀爲」乃義同，義同則不得爲易字，如「仁」讀爲「相人偶」之「人」；「上帝甚蹈」，傳曰「動也」，箋曰「讀曰悼」，此皆義近，非易字。惟音義皆異，始爲易字。此皆枝詞謬說。又以古音同部通之，《廣韻》二百六部，自鄭庠始分爲六部。其後顧氏、江氏遞有所分，段氏作《六書音均表》，又分江氏十三部爲十七部。學者頗病其強古人以就我，不免武斷。其同部之通，今舉阮氏《釋彖》一條，以見其例。其說曰「彖者，材也。此乃古音訓相兼，是彖音必與材音同部。材字之才，與彖字皆在段氏古音第一部，由之、哈、止、海、志、代，轉而爲十五部之脂、微、齊、皆、灰，又轉爲十六部之支、佳、祇、蟹、卦、麥、昔、錫。若讀今音「通貫切」，如劉瓛之訓「斷」，則在十四部，與材字迥不同部。孔子何爲以材字訓之哉」云云。樹按：古才、財、裁字同用，彖，斷也，裁有決斷之義，孔子以義釋之，故曰「彖者，才也」，非必音韻同也。今以後人分部，強釋爲同音，則上文「易者，象也」，易與象亦同部同韻乎？又

以隸變通之，又以師師相傳舊解通之，如戴氏、王氏說「光被四表」。又以後人妄增刪改致誤通之。按，《李巡傳》稱「巡以爲諸博士試甲乙科，爭第高下，至有行賂定蘭臺漆書經字以合其私文者。乃白帝，與諸儒共刻五經文字于石。於是詔蔡邕等正其文字。自後五經一定，爭者用息」。然則五經文字，經蔡邕定後，固已無失。自唐人定本後，又有張參、唐元度等《字書》，則文字之誤，不過什一之于千百，無容張皇也。按，《後書·儒林傳》：熹平石經爲三體書，與《隋志》不同。前儒所說不一，其實漢石經實一字也。附訂之于此。顛倒減省，離析合併，展轉百變，任意穿鑿，支離繆輻，不顧義理之安。於是舉凡古今滯難不可通之義，而無不可通之。就其合處所得，誠亦有功。但求之太鑿，其傳會僻違，歧惑學者，失亦不少。其謬十。顧氏亭林曰：「六經之文，左、公、穀、毛、萇、孔安國、鄭衆、馬融諸儒之說，未必盡合。況叔重生於東京

之中世，所本者不過劉歆、賈逵、杜林、徐巡等十餘人之說，而以為盡得古人之意，然與否與？實不止此數人，《日知錄》已補錄，分注本條下矣。五經未遇蔡邕等正定之先，傳寫人人各異，今其書所收，率多異字。而以今經校，則《說文》為短。又一書之中有兩引而其文各異者，後之讀者將何所從？且其書流傳既久，豈無脫漏？即徐鉉亦謂篆書湮替日久，錯亂遺脫，不可悉究。又序《韻譜》曰：「今承詔定《說文》，更與諸儒精加研覆，又得李舟所著《切韻》，殊有補益。其間有《說文》不載而見于序例注義者，必為脫漏。並存編錄。」可知《說文》本有脫漏，今漢學諸人堅謂此書所闕者，必古人所無，或見他書所有而疑之，或別指一字以當之。如《說文》無「笑」字，而《唐韻》引《說文》有之；《說文》無「由」

字，後人以「𠂔」字當之；無「免」字，後人以「𦏧」字當之；無「劉」字，後人以「𠂔」字當之。按，《水部》有「𠂔」字，惠氏校曰：「似後人亂之，此皆蔽也。楚金《繫傳疑義》篇箸、劉、志、驛、希、免、由七字，云據偏旁有之，而諸部不見，蓋相承脫誤，非箸書之時本無。」又云：「按《說文》有「𠂔」、「𠂔」等字，而無此字，疑脫漏。《爾雅》：「劉，殺也。」「《尚書》曰：「重我民，無盡劉。」「《左傳》：「虔劉我邊垂。」「當云「从刀、金，卯聲」，或曰「从刀，𠂔聲」。刀字屈曲，傳寫誤作田耳。」按，𠂔、𠂔形同，𠂔象開門，𠂔象閉門，又象酉之形。劉字上當从𠂔，𠂔為秋門，故訓殺。若𠂔為二月天門，安得訓殺？《王莽傳》：「劉之為字「卯、金、刀」也，因禁正月剛卯、金刀之利，皆不得行。」此莽不識字而妄作也，亦可見此字非本無。叔重漢人，豈得蔑國姓而不箸哉？改經文以就《說文》，支離回護，其謬十一。又《說文》不但文字有脫漏，即許氏說解，亦多脫。如人部倕、偃、伋、佺，皆注人名、姓名。夫人姓、人名，豈可說六書哉！《一切經音義》引《說文》「倕，急行也」。段氏《說文註》訂於倕、佺下，無駁證。倕字云



「以此爲解，亦非例也。古人名、字相應，孔伋字子思，仲尼弟子燕伋字子思，然則伋字非無義矣。人名二字，非許書之舊也」云云。臧氏玉琳引《玉篇·艸部》藥字注引《說文》云：「治疾病之艸總名。」今《說文》云「治病艸」。又芴字注引《說文》「舊艸不芴，新艸又生曰芴」，今本云「芴，艸也」。凡如此類甚多。今專據世所傳本《說文》，謂概以足證經義，恐不能備。其謬十二。今之爲《說文》學者曰部分，徐氏《韻譜》移叔重偏旁從《切韻》。鼎臣序之曰：

「秉筆操觚，要資簡閱，而偏旁奧密，不可意知。尋求一字，往往終卷，力省功倍，思得其宜。舍弟錯，特善小學，因命取叔重所記，以《切韻》次之，聲韻區分，開卷可觀。此書止欲便于檢討，無恤其他。」李氏《韻譜》偏旁不改，但移其次。仁甫自序曰：「叔重部叙舊次，世固未有能通其說者。楚金實始通之。某初作《五音譜》，不敢紊叔重部叙舊次，其偏旁皆按堵如故。後從虞仲房之言，每部又從四聲改移之。」按，自李氏書出而徐氏《韻譜》微，世少見之。曰字體，朱氏筠曰：「自顧野

王雜以隸書，李陽冰改其筆蹟，於是有本異文而今同一

首者，有本同文而今異所從者，有本从某得聲而今改而之他者，有全失其體而譌者，有因一字以譌數字者，有併二字以譌一字者。」曰音均，徐鉉曰：「《說文》之時，未有反切。後人附益，互有異同。孫愐《唐韻》行之已久，今並以孫愐音切爲定。」徐鍇《繫傳·通釋》「朱，翱反切」。然二徐所音，多不合漢人音讀。故近日段氏作《六書音均表》，以十七部古音繩之，於其不合，輒刪聲字。而鈕氏復作《段氏說文注訂》以駁之也。① 曰

訓詁，徐氏曰：「許氏注解，詞簡意奧，不可周知。陽冰之後，諸儒箋述有可取者，亦從附益。猶有未盡，則臣等粗爲訓釋，以成一家之書。」巽巖李氏亦曰：「小學放絕久矣，欲崇起之，必以許氏爲宗，而二徐兄弟最其親近者。如陽冰、林罕、郭忠恕等，俱當收拾採掇，聚爲一書。顧力有未及耳。」按，近人段氏爲《說文注》，蓋本此旨，採他書以證許義，亦多可取。獨恨求之太鑿，所

① 「也」下，望本有如下文字：「陳季立云：《說文》之中多與《毛詩》合，徐鉉概依孫愐之《切韻》，是以唐音而反律古音。厥後諸韻書引古詩如晨星，而於唐、宋百家之辭每數數。無亦譜子孫而忘宗祖乎？」

失亦多耳。曰增收，李氏曰：「呂忱作《字林》五卷，以補叔重所遺闕。」按，唐人多誤引《字林》以爲《說文》。顧野王作《玉篇》，其文又增多于叔重。唐上元末，處士孫強復修《玉篇》，愈增多其文。今行于俗間者，強所修本也。曰新附，按，世人多議新附。或謂此宋祖之意，非鼎臣之過。近鈕氏著《新附考》專論之。愚謂蒼頡初作字能有幾，自史籀以來，多爲後起滋生之事矣。古今事變，不可究詰。必執古之所無，不當爲今之所，則誣而難行。新附之字，今皆施用，固不能斥之矣。新學小生開口曰後起字非古，此強作解事也。至于《說文》所有之字，爲今世所不施用，即不宜用。學者識古文奇字，但當用以辨讀古書則可，不當施于今時文書中也。張有書《魏國夫人碑》魏字從山，以爲挽可斷，字不可改。近人江聲生平不肯作隸、楷，雖尺牘、家書、計帳，皆依《說文》。雖曰好古，性亦蔽矣。顏元孫曰：「自改篆、隸、行，漸失其真，若總據《說文》，則下筆多礙。當去泰去甚，使輕重合宜。」徐鼎臣表亦曰：「高文大冊，宜以篆籀著之金石。至于常行簡牘，則隸草足矣。」二公皆精小學，而持論如是。《四庫提要·凡例》

曰：「黃諫之流欲使天下筆札皆改篆體，顧炎武之流欲使天下言語皆作古音，迂謬已極。」按，魏國夫人，林攄母也。①附訂之于此。曰徐氏兄弟異同得失，

二徐各執所見。楚金有《繫傳》，鼎臣增新附及新修十九文，以俗字作篆體，又不知轉聲，即加刊落。段氏曰：「此非專書不能明也。」愚按，徐氏兄弟之于《說文》，誠可謂許氏功臣。先民宋宣憲、李巽巖以來，莫不推服，實古今獨步。李陽冰精通小學，自謂「斯翁而後，直至小生」。楚金作《繫傳》，祛妄篇《斥之》，使陽冰復生，亦當頷首。又擬孔子《序卦》作《序篇》，以明五百四十部之次。李仁甫言許氏部序奧密，世未有知之者，實至徐氏而始能明之。愚謂《說文》實有脫字，則徐氏此序，不免穿鑿。此自其小短，不得一概推之也。曰古本，段氏《汲古閣說文訂序》曰：「《說文解字》一書，自南宋而後，有二本：一爲徐氏鉉奉勅校訂許氏始一終一，「也」下，望本有如下文字：「《齊東野語》：「宣、政間，攄奉使契丹，以口耳王對白玉石，爲契丹使所誚。降黜，後以其罵虜，用至中書侍郎。」」

亥原本也，一爲李氏燾《五音韻譜》仍許氏五百四十部之目，以《廣韻》、《集韻》始東終甲次之，每部中之字，又以始東終甲爲之先後，勝于徐氏《篆韻譜》遠矣。自李氏而前有二本：一即鉉校定三十卷，一爲南唐徐鉉《繫傳》四十卷。自鉉書出而錯書微，自李氏《韻譜》出而鉉書又微。前明一代，多有刻李氏《韻譜》，而刻鉉書者絕無。好古如顧亭林，乃云『《說文》原本次第不可見。今以四聲列者，徐鉉等所定也』，誤矣。明毛晉及子扆得宋始一終亥小字本，以大字開雕，是亭林時非無鉉本也。毛氏所刊，版入祁門馬氏在揚州者，近又歸于蘇州書賈錢氏。《繫傳》僅有傳鈔本，至難得。近杭州汪啓淑雕版盛行。始一終亥本王昶有宋刊本，元和周錫瓚有二本，一曰宋刻本，一曰明葉石君萬影抄本。以上三本皆小字，每葉二十行，小字夾行，則四十行。一曰明趙靈均抄大字本，即汲古所仿刻之本。一曰宋刊大字《五音韻譜》。三小字本，不出一槩，故大略相似。趙鈔本異處較多，稍遜于小字本。若宋刻《五音韻譜》本，則略同趙鈔本，而尚勝于明刊者。周瓚又出汲古初印本，斧季親署云：「順治癸巳汲古閣校改第五次本。」卷中

旁書朱字，復以藍筆圈者，一一刊改。四次以前，微加校改，五次則所改特多，往往取諸小徐《繫傳》，亦間用他書。」以上段氏所訂諸本同異如此。余按，周亮工《書影》言「毛氏得宋大字本」，周考證疎，傳聞未審也。嘉慶間，孫星衍刊宋小字本，其序言：「朱學士筠視學安徽，刊舊本《說文》。」按，其本亦同毛氏。又言：「徐鉉《韻譜》僅有明刻舊本，又有滿洲額勒布刻宋大字本，云新安鮑氏所藏本，然此刻不如孫氏遠甚，一序尤陋。明刻李氏《韻譜》，世稱萬曆本。又有一大字本，與萬曆本異。或言是明永樂本，未有確據，疑明人翻宋大字本耳。又按，汲古刊李氏《韻譜》前仍鉉校本許氏原序，非也。此本當刊李氏序于卷首。又按，徐鉉《說文韻譜》，用李舟《切韻譜》，其四聲實爲李氏《五音韻譜》所本。鉉爲錯篆名曰《說文韻譜》，明李顯刻本妄增篆字，曰《篆韻譜》。若然，豈李氏《五音韻譜》非篆文乎？此書流傳甚少，李顯刻未知于萬曆時宮氏所刻李氏《五音韻譜》孰先孰後。顧亭林既未見始一終亥原本，又未見徐氏《韻譜》而誤以李氏本當徐氏本耳。而錢曾《讀書敏求記》云「宋人禱昧，欲便于檢閱，妄以一東二冬，依韻

分之，大失許氏本旨。其厄更甚于秦坑焚燬」云云。是未見鉉此書及序，<sup>①</sup>並未見《文獻通考》，而但以爲出于李燾也。附訂之于此。凡如此類，皆許氏之功臣，而非全爲經義。獨惠氏校《說文》多以證明經義，而說者又以惠氏不過兼學，非專門深于《說文》者。然則爲《說文》之學者，又不必爲明經義也。其謬十三。六經孔子所手訂，而子夏、子貢又孔子所親許爲善說《詩》者，趙岐稱孟子通五經，尤長于《詩》、《書》，今觀孔、孟諸賢所以引經文發明大義，其說不過如彼，初不待穿鑿訓詁小學，然後爲得也。其謬十四。上古制字以鳥跡爲始，自黃帝三代，其文不改，孔壁古文是也。史籀大篆與古文或異，況考《說文》所重千一百六十三字，於籀文已寥寥。今欲以《說文》秦篆六書之義，推尋古文經義，固難通矣。其謬十

五。竊謂經義在今日，大義及訓詁兩者，略已備矣。蓋不患不明，第患不行耳。若其猶有疑滯，亦什一之于千百。或前

①「是未見鉉此書及序」至「附訂之于此」，望本作：「按，雍熙年徐鉉校本，用孫愐音，即今毛晉汲古所刻始一終亥本。明萬曆中，宮氏刻李燾《五音韻譜》始東終甲本，陳大科敘之，誤以即徐氏本。陳啓源、顧炎武並沿其誤。按，此說小誤。陳、顧兩家蓋誤以汲古所刻李氏《五音譜》當徐鉉《譜》耳，非誤認爲鉉始一終亥本也。汲古刻李《譜》不載燾序，乃由陳大科誤之耳。又按，鉉《繫傳》用朱翱《切韻》，《譜》用李舟《音切》。李舟，獨孤及門人，《昆陵集》首有虔州刺史李舟序，此即杜子美所贈詩之人也。《九域志》：《唐明州刺史王密碑》，李舟文，顏真卿書。《唐志》有李舟《切韻》十卷，《宋志》五卷。錢曾不知始東終甲《韻譜》始於徐鉉，又未見《文獻通考》所載鉉作《韻譜序》，但見汲古刻李氏書，因妄置宋人樛昧云云，此爲無知而強解事也。聞竹垞初得《敏求記》，以爲奇寶。以余觀之，其中敘釋殊爲淺陋，其於晁、陳、馬竹村殆不可同年而語。《敏求記》又云：「《繫傳》流傳絕少，世罕有觀之者。當李巽巖時，蒐訪歲久，僅得七八闕卷，誤字無所是正。況後之人乎？」」

儒所互考，聚訟而未決，或破碎迂僻非義之要。此等得之固佳，即未遽明亦無損大體，無關閎旨。且取其明白無疑者，潛玩而服行之，於身心家國之際其用已宏矣，而何必別立宗旨，驚天動地，忽近而圖遠，務小而遺大，舍本訂末，斷截小文，媒黷微辭，謂宋儒廢訓詁而談義理，使二千餘年經義沉淪，儒林不振云云。騰謗釀嘲，揜其閎美，豈非所謂小辨破言，小言破道乎？且既謂之小學，則固不得以比于《大學》矣。今諸人堅斥《大學》非聖門授受人德之要，痛詆窮理，主張訓詁，而託之唐、虞、周、孔正傳止于小學。巧眩移目，新聲悅耳，新學小生胸未有知，承竅附和，遺誤狂惑，其為學術人心之害，豈細故與？《四庫提要》論惠氏《九經古義》曰「古者漆書竹簡，傳寫為艱，師

弟相傳，多由口授，往往同音異字，輾轉多歧。又六體孳生，形聲漸備，豪釐辨別，後世乃詳。古人字數無多，多相假借，沿流承襲，遂開通用之門。談經者不考其源，每以近代之形聲，究古書之義旨，穿鑿附會，多起于斯」云云。按，以此義求之，近人說經無過高郵王氏《經義述聞》，實足令鄭、朱俛首，自漢唐以來，未有其比也。然王氏所以援據衆說，得真得正，確不可易者，不專恃《說文》一書也。故謂說經者，不可不治《說文》，此同然之論也。揭《說文》以為幟，<sup>①</sup>攘袂掉臂

① 「揭說文以為幟」至「是則通人之論也已」，望本作：「若揭《說文》以為標幟，攘袂掉臂以為說經之宗，則淺陋卑狹甚矣。昔顏黃門雖信《說文》，然又曰：『其所援引經傳與今乖者，未之敢從。』因論《說文》解藥是禾名，引《封禪書》『藥一莖六穗於庖犧』為證，以為不達文章之體。」



以爲之宗，則陋甚矣。李仁甫曰「學無小，而古則謂字書之學爲小，何哉？亦志乎學當由此始爾。凡物雖微，必有理存，何況斯文？幼而講習，磨礪浸灌之久，逮其長也，於窮理乎何有？不則躡等陵節，君子不貴也。今學者以利祿之路，初不假此，遂一切棄捐。不省喜字書者，求其心畫端方已絕不可得，但肆筆趁姿媚耳。偏旁橫豎且昏不知，矧其文之理邪？先儒解經，固未始不用此，匪獨王安石也。安石初是《說文》，覃思頗有所悟。故其解經合處亦不爲少，獨恨求之太鑿，所失更多。不幸驟貴，附和者益衆，而鑿愈甚。蓋字有六義，而彼乃一之，雖欲不鑿，得乎」云云。是則通人之論也已。

孫氏星衍曰：「唐、虞、三代五經文字，

燬于暴秦，而存于《說文》。《說文》不作，幾于不知六義，六義不通，唐、虞、三代古文不可復識，五經不得其本解。《說文》未作以前，西漢諸儒得壁中古文書不能讀，謂之逸十六篇。《禮記》七十子之徒所作，其釋《孔悝鼎銘》『興舊耆欲』及『對揚以辟之勤大命』，或多不辭，此其證也。」

按，此等議論，乍看似甚淵雅，義據通深。故宿士新學皆爲所眩，信之以爲極論。若以實考之，乃不根之談也。許冲上表言「今五經之道昭炳光明，而文字者其本所由生」云云，語意分明，蓋謂經義本解已著，此特引證用以說解文字耳。今謂《說文》未作，五經不得本解，殊爲僞誤。至壁經自是古文。許君所說，自是秦篆。《說文》所重，籀古僅千一百六十三字，徐鍇曰：「按，蕭子良云：『籀書即大篆，新臣甄

豐謂之奇字。史籀增古文爲之，故與古文異也。」則謂唐、虞、三代古文，存于《說文》者雖頗有之，而世或不辨，疑莫能明也。嘗試考之，《說文》於籀古外，所引七經曰皆古文者，謂孔壁字形本如此，別于山川奇字及籀、斯所改大小篆也。籀改古文，與古文或同或異，度斯改籀文亦然，皆頗有省改，而非盡變其迹。如「系」字，籀文从「爪」从「絲」，小篆既省「爪」爲「丿」，又省雙系爲單系是也。其形與古文雖頗有異同，而大體相類，徐鍇曰：「籀文字體繁複，與古文並行。故孔子時經復行古文也。秦政嚴急，務趨約易，李斯頗刪籀文，謂之小篆，《會稽山銘》及今之小篆是也。苛暴尤甚，篆復不足以給，故程邈作古隸以自贖。字畫曲折，點綴易成，即今之隸文，但無八法而已。李斯小篆，隨筆增減，所謂秦文，或字體或與小篆爲異，其中亦多云此籀文、此古文也。」謂之科斗書，蓋時人不識，象其形而爲之名。《史記·儒林傳》、《漢書·藝文志》即許氏

《說文》皆云古文，不云科斗。云科斗者，僞《孔序》及鄭氏之言耳。序云：「百篇之義，世莫得聞。魯共王壞孔子宅，於壁中得古文書及《左傳》、《論語》、《孝經》，皆科斗文字。」又曰「科斗書廢已久，時人無能知者，以所聞伏生之書考論文義，定其可知者以隸古定，以汗簡寫之，增多伏生二十五篇，其餘錯亂摩滅弗可知，悉上送官，藏之書府，以待能者」云云。鄭氏曰：「《書》初出屋壁，皆周時象形文字，以形言之爲科斗，指體即周之古文。」徐鍇《說文繫傳》曰：「古者以鳥迹爲始，即古文也。書有工拙，或引筆爲畫，頭重而尾纖，取類賦名，謂之科斗，孔子壁書、滕公墓是也。」又曰：「許氏序前言自秦興隸書，古文從此絕矣。魯共王所得，世間無之。」鄭、徐二說，皆釋科斗名義，及古文復出之迹，非謂世無識其音讀者。衛恒《四體書勢》序古文曰：「自秦用篆書，焚燒先典，古文絕矣。漢武帝時魯共王壞孔子宅，得《尚書》、《春秋》、《論語》、《孝經》，時人已不復知有古文，謂之科斗書。漢世秘藏，稀得見之。」據恒意，特時人不知此爲古文，因名之爲科斗書耳。閻若璩云「科斗書漢時盛行，且著之功令，見《藝文志》蕭何草律」云云。按《志》所叙，六體止曰古文，不云科斗。閻意蓋指古文

即是科斗。語雖小差，旨自不誤。徐鍇序五體正文，一曰古文，二曰科斗，亦謂即古文而稍異者耳，皆不云世無識讀者。杜預曰：①「科斗書久廢，推尋不能盡通。」殆沿孔序之謬，而又惑于正始偽體而然與？按，衛恒曰「魏初傳古文者，出于邯鄲淳。正始中立三體石經，轉失淳法。因科斗之名，遂效其形」云云。據此則後世所傳科斗書形所以與《說文》不類者由此，而章懷太子又誤以為蔡邕石經也。徐鍇《說文繫傳》曰「古文，科斗，大、小篆，隸書，此五體皆正文也。而鳥蟲書、刻符、殳書之類，隨事立制，同于圖畫，非文字之常也。又《穆天子傳》、《山海經》諸子所有異字，本皆篆體相承，隸書乖紕馳謬，未始有極。古文《尚書》足以證矣。五體之外，漢、魏以來，懸鉞、倒籀、偃波、垂露之類，皆字體之外，飾造者可述，而齊蕭子良、王融、韋仲將、庾元威之徒，隨意增益，妄施小巧，至于宋景之史、秋胡之妻，皆令撰書，厚誣前人，以成己學，是以王融作七國時書，皆成隸字，其為虛誕，不言可明。是以一百二十文體，臣所不敢言也」云云。又如晉太康汲冢古文、齊文惠太子所得雍州科斗文，皆在許氏之後，不可以據難《說文》，不復論也。②若考其實，不過古文之稍異者

耳。如《說文》見存七經之字皆是。非必不能識讀。《藝文志》偶劉向校三家經，文字異者七

①「杜預曰」至「按」，望本作：「《左傳後序》記汲冢書云：『皆簡編科斗文字。』又云：『科斗文久廢，推行不能盡通。始者藏在祕府，予晚得見之。』孔正義曰：『科斗者，周時古文也。其字頭麤尾細，似科斗之形。』又云『詔荀勗、和嶠以隸字寫之，勗等於時已不能盡識』云云。据此自說汲冢非謂孔壁古文，今《說文》中所載是也。許氏明云『孔子書六經，皆以古文，厥意可得而說』，非不識也。和嶠、杜預之世，隸、楷已行，故人不識古文。若安國時，古文在六體試學者之首，何為不識？總之，安國古文《尚書》但未列學官耳，非不識其字，一也。兩漢儒者非不見古文，古文並未亡，二也。其古文即今所載於《說文》者，非正始後偽造頭麤尾細之俗體，三也。鄭以前但謂之古文，無科斗之名。許慎父子及孟堅《藝文志》皆稱古文、古字，不云有科斗之名也。馬貴與、顧亭林所說，似皆失之。」

②「也」下，望本有如下文字：「又按，杜陵秋胡善為古隸，非魯人挑妻者也。事見《西京雜記》。此云秋胡之妻，『之妻』二字羨文，《繫傳》誤也。」

百有餘。《孝經》異者四百餘字。借使逸十六篇人不能讀，則當日所僞以隸古定者，果何謂也？《史記索隱》曰：「以今文譬古篆隸推科斗，以定五十餘篇。」語雖拙昧，知逸篇亦以隸定之也。《藝文志》劉向以中古文校三家經文，僞古文讀應爾雅，故解古今語而可知也。劉、班事言如此，古文非不能讀，明矣。而《禮記》、《春秋》、《論語》、《孝經》皆爲古文，叔重安得傳其讀，以說而解之哉？叔重序壁經古文及張蒼所獻郡國所得前代古文，明曰：「皆自相似。」雖叵復見遠流，其詳可得略說，不云人不識讀也。許序曰：「今序篆文，合以古籀。」籀不得待言也。<sup>①</sup>所謂古文有二：一爲山川奇字，王莽時六書所謂奇字者，此與籀文皆在所重千一百六十三字之中；一爲孔子壁經，康成所謂周代之古文，王莽時六書所謂「二曰古文，孔子壁中書」是也。凡今《說文》所存七經之字皆是，故曰皆古文也。其字形與小篆大體相似，但所从偏旁點畫結作異耳，如「無有作攷」、「芻善射」之

類。抑或竟與小篆不異，如《詩》爲絢、《書》作繪之類是也。顧亭林氏曰：「孔安國《書序》所謂爲隸古定，正義曰『就從隸定之，故曰隸古。言雖隸而猶古』，是西京之世所云古文者，不過隸書之近古者而已。而共王所得科斗文字，久已不傳。唐玄宗所云『六體奇文』，蓋正始之書法也。」董彥遠《古文集類序》云：「孔安國以隸古易科斗，故漢人不識古字。開元又廢漢隸，故唐人不識隸古。」王厚齋駁之曰：「今案，《書序》爲隸古定，正義謂『就古文體而從隸以定之，雖隸而猶古』。蓋从古則可愛，爲隸則可識，非謂隸書爲隸古也。」按，如厚齋意，猶後人法帖釋文耳。鄭樵云：「古文《尚書》唐明皇更隸以今文。」鄉先輩姚董塢先生曰：「穎達作疏時，必已作楷書，不待開元始改。馬貴與云：『漢之所謂古文者，科斗文；今文者，隸書也。唐之所謂古文者，隸書；今文者，世所通用之俗字也。隸書秦、漢間通行，至唐則久變爲俗書矣。何《尚書》猶存古文乎？蓋安國書至隋、唐間方顯，往往人猶以僻書與傳視之，繕寫傳授者少，故所存者皆古物，尚是安國所定之隸書，未

①「得」，望本無此字。

嘗改以從俗字。猶今士大夫家有奇異之書，世所罕見者，必是舊本，且多古字是也。」馬氏此說亦非，作序者自云以竹簡寫之，此書梁、隋間蔡、巢、費、顧相承作疏，豈猶竹簡乎？此猶漢人偶古文《尚書》，以別夏侯、歐陽耳，不聞仍作科斗書也。」又曰：「如果當時有隸古定之書，藏之書府，漢世言小學者何不一及之，但言孔氏古文而已？是古文非人所不見，而安國之隸古定實無有也。陸氏《釋文序》云：『《尚書》之字，本爲隸古。』既是隸寫古文，則不全爲古字。今宋、齊舊本，及徐、李等音所有古字，蓋亦無幾。穿鑿之徒，務欲立異，依旁字部，改變經文，疑惑後生，不可承用。」阮氏元曰：「是所謂古文，不過如《周禮》、《漢書》，略有古體及假借通用之字而已。」晁氏《讀書志》云：「陸德明獨存一二于《釋文》，正與古字無幾相合。若是連篇累牘，悉是奇字，陸氏豈得或釋或不釋哉？」徐鍇曰：「王僧虔云：『秦獄吏程邈善大篆，得罪囚于雲陽，乃增減大篆體，去其繁複。始皇善之，名其書曰隸書。』班固云：『謂施之于徒隸也。』即今之隸書，而無點畫俯仰之勢，故曰古隸。杜陵秋胡善古隸是也。」據以上諸說，所爭隸古定訖無定論。然余按，徐鍇曰：「叔重所解，解其義也，點畫多

少，悉按程式。」據此則《說文》見存，古文所謂《書》孔氏者，必是壁書本來字體如此。知者，叔重斷不以秦隸徑偶之爲孔壁古文也。則董氏所云漢人不識古字者，固不經，而亭林所謂近古者，亦影響也。不如阮氏說最優。世人未細玩《說文》，既不辨所引七經古文與秦篆何別，又未詳讀《許序》，祇知以所重古文爲古文，而不辨所存七經古文爲何形也；又惑于後世所傳科斗僞體與《說文》字形不類，又惑于僞序及杜預等偶科斗書久廢，時人無能知，故妄謂西京諸儒得壁經不能讀；又見世儒爭孔氏古文《尚書》亡絕，晦顯異同，茫如墮烟霧，求其說而不得，故妄意壁書之亡由于不識科斗所致。夫許君明曰：「王莽時有六書，其詳可得略說。後經世人詭更變亂，鄉壁虛造，不合孔氏古文，謬于《史籀》，乃博考通人，遵修舊文，作《說文解



字》，所引七經，皆古文也。」其自序明白如此，是西漢古文未絕，無緣人不能知，不能讀也。故凡先儒稱孔氏古文亡絕者，其事有二：學者茫昧，率多牽混，不知陸、孔所謂孔氏古文絕者，安國古文《尚書》也，許氏所謂孔氏古文絕者，<sup>①</sup>小學字體也。謂秦初興篆隸時事，其實漢興古文已復行矣。小學之事，西京爲盛，無緣待許叔重而後識古文也。《漢書·藝文志》「蕭何草律著法，太史試學童，能諷書九千字以上，乃得爲史。又以六體試之，<sup>②</sup>課最者以爲尚書、御史、書令史」。又曰：「漢興，閭里書師合《蒼頡》、《爰歷》、《博學》三篇爲《蒼頡篇》，武帝時司馬相如作《凡將篇》，元帝時史游作《急就篇》，成帝時李常作《元尚篇》，元始中徵天下通小學者以百數。揚雄作《訓纂篇》，臣復繼作十有三章。六藝群書，於茲略備矣。」又《儒林傳》司馬遷亦從安國問，故遷書載《堯典》、《禹貢》、《洪範》、《微子》、《金縢》諸篇多古文家說。徐鍇曰：「按《漢

書》，李斯《蒼頡篇》中多古字，俗師失其讀。宣帝時徵齊人能正讀者。張敞受之，傳之外孫之子杜林，爲作訓也。」又叔重序稱杜業、爰禮、秦近能說文字。《後漢書·盧植傳》稱「古文科斗，近于爲寶，而抑之流俗，降在小學。中興以來，通儒達士班固、賈逵、鄭興父子，並敦說之」。則謂《說文》未作，西漢諸儒得古文書不能讀，謂之逸十六篇，斷斷乎其不然也。且謂之逸十六篇云者，其名與事與義，各不同。《史記·儒林傳》、《漢書·藝文志》孔安國《書序》、陸氏《釋文》，或云十餘篇，或云十六篇，或云二十五篇。云得、云多、云增多，別于伏生今文二十九篇。而言其以逸爲亡逸。安國既獻，後遭巫蠱事，未列于學官。所上古文真本逸，其副本藏家，孔霸、孔煜、孔僖世傳

①

「孔氏」，望本無此二字。

②

「以」，原重文，今據望本刪。

古文。授都尉朝，實未逸。<sup>①</sup>逸《書》之說，多不

一。《史記·儒林傳》：「安國以今文讀之，因以起其家逸《書》，得十餘篇。」此自指壁中古文。故《楚元王傳》劉歆同逸《禮》並稱之，《論衡》同逸《易》並稱之，馬融《書序》所謂逸十六篇，康成注《書序》曰亡曰逸，皆即謂此。所增多十六篇，別于伏生今文所有二十九篇者而言。《藝文志》曰：「以考二十九篇，得多十六篇。」師古曰：「見行二十九篇之外，更得十六篇。」疏謂十六篇即二十五篇，以序附近各冠篇首，故謂之二十四篇。鄭注《書序》，《舜典》一，《汨作》二，《九共》九篇十一，《大禹謨》十二，《益稷》十三，《五子之歌》十四，《胤征》十五，《湯誥》十六，《咸有一德》十七，《典寶》十八，《伊訓》十九，《肆命》二十，《原命》二十一，《武成》二十二，《旅獒》二十三，《冏命》二十四。疏又云：「孔子伏生二十九篇內，無古文《泰誓》，除序尚二十八篇。分出《舜典》、《益稷》、《盤庚》二篇，《康王之誥》為三十三，增二十五篇為五十八篇。鄭則于伏生二十九篇內，分出《盤庚》二篇，《康王之誥》一篇，又《泰誓》三篇為三十四，更增僞書二十四篇為五十八。」又云：「以此二十四篇為十六卷，以《九共》九篇共卷，除八篇，故為十六篇。合于劉向《別

錄》、《藝文志》之數。」又云：「孔書古文多十六篇，篇即卷也，即此僞書二十四篇。」又云：「遂有張霸之徒，僞作此二十四篇十六卷，附以求合于孔氏之五十八篇四十六卷之數，劉向、班固、劉歆、賈逵、馬、鄭之徒，皆不見真古文，而誤以此為真古文之書。服虔、杜預亦不之見。至王肅似竊見之。」《正義序》曰：「古文則兩漢亦

①「逸」下，望本有如下文字：「《安國傳》云『起其家逸《書》』，此逸《書》是指書名，即指孔壁古文，故漢儒與逸《禮》、逸《易》並稱。後人以被之安國獻後之亡，遂謂亡逸，況本未亡乎？馬融云：『逸書十六篇，絕無傳說。』謂安國未嘗作傳，明白如此。《范史·張楷傳》『通古文《尚書》』。《劉陶傳》『陶明《尚書》，為之訓詁，推三家大、小夏侯與歐陽和伯也。及古文，是正文字三百餘事，名曰《中文尚書》』。又《晉書·伏湛傳》『永和元年詔伏無忌校定中書經』。歷考史文，安國古文並未嘗亡，亦無傳。唐孔氏以晉世所出僞古文為真古文，為漢儒所不見，一謬也。又以馬、鄭所注為張霸書，二謬也。陸德明以馬、鄭所注為伏生今文，閻百詩以馬、鄭所注為杜林漆書古文，是二說未敢定之，但馬、鄭所注，縱非古文，而劉歆所云成帝陳發祕藏，則安國所獻原本，西京之世，同在中祕，未嘗亡也。」

有所不行。安國注之，實遭巫蠱，遂寢而不用，歷及魏、晉，方始稍興。故馬、鄭諸儒，皆莫覩其學。所注經傳，時或異同。晉皇甫謐獨得其書。」疏又引《晉書》梁柳、鄭冲、梅賾傳授奏上施行之事。姚先生曰：「考其年歲，安國先卒。實不及見巫蠱之起。班氏特序其未立學官之故，非必即獻書之時也。」又曰：「冲遠尊信僞書，既誤以張霸之書爲馬、鄭之古文，復以馬、鄭所傳真古文爲僞書，惟以十六篇即十六卷，即鄭所開二十四篇，此說可據。」按，疏稱劉向、班固、劉歆、馬融、服虔、鄭玄、杜預皆不見古文，是以逸爲亡逸之「逸」，故曰古文有《仲虺之誥》、《太甲》、《說命》等見在，而鄭注曰亡。其《汨作》等十三篇見亡，而注曰逸，是不見古文也。又稱孔傳增多二十五篇，與鄭注曰逸者篇目不同，據僞孔書也。姚先生曰：「按，亡逸二字，不知若爲分別，亡者疑其書已亡，逸者疑其散逸零亂，不能爲傳注也。梁劉顯對任昉以爲見其一二語，則云逸，並一二語亦不見，則云亡。」近世毛奇齡云：「當時注曰逸者，以不列于學官。」閻若璩曰：「康成注《書序》，曰亡曰逸，逸者，孔壁書也。」又曰「孔書原未有《大序》與傳，馬、鄭《書序》所謂逸十六篇，絕無師說。及漢室中興，衛宏著《訓旨》于

前，賈逵撰《同異》于後，馬融作傳，鄭玄作注，孔氏一家之學粲然矣。不意鄭氏而後，寢以微滅」云云。是閻意以馬、鄭所注爲真古文，但後又亡耳。而《釋文》云：「馬、鄭所注，並伏生今文，非古文也。孔氏之本絕，是以馬、鄭、杜預之徒，皆謂之逸書。」是陸意謂孔氏五十篇皆絕也。《隋志》亦云：「杜林、賈逵所傳，馬、鄭所注，惟二十九篇，又雜以今文，非孔舊本。自餘絕無師說。」疏謂庸生、賈、馬所傳孔學經文止三十三篇。古經無五十八篇及傳說，良由孔注散逸。今按，鄭注曰逸，除《汨作》等十三篇，其餘篇目，馬、鄭所注，尚存《釋文》，故凡漢儒所謂逸，皆非謂亡逸。以此十六篇出于屋壁，號之曰逸書云爾。亦非因不立于學官謂逸。未列學官合四十六卷，不當僅十六篇也。但孔實未有傳注，故馬融謂「絕無師說」。唐陸氏、孔氏誤信僞序，謂孔有傳而疑馬、鄭，故致紛紜百端。愚竊斷以孔壁原本真亡，①馬、鄭所傳蓋安國家副本，②至晉、唐乃寢息

①「真」，望本作「未」。

②「蓋安國家副本」，望本作「難定而孔本」。「本」下，《補義》有「實」字。

耳。又序偁「五十九篇外，其餘錯亂摩滅，弗可復知。悉上送官」，故疏云「以待能整理讀之者」。其可知者，固云以竹簡寫之，非不能讀也。孫氏誤會疏語，謂十六篇亦不能讀耳。《史記索隱》孔臧云：「臧聞《尚書》二十八篇，取象二十八宿。何圖乃有百篇邪？」劉歆移書太常博士，欲建立古文《尚書》，云：「學士因陋就寡，以《尚書》爲備。」臣瓚曰：「當時學者，謂《尚書》唯有二十八篇，不知本有百篇也。」此與孔臧語同意。據歆既責短世俗止知以二十八篇爲備，而欲建立古文，可知古文十六篇見在。又云：「藏于秘府，伏而未發，孝成皇帝閱學殘文闕，乃陳發秘藏，校理舊文。民間有膠東庸生，學與此同。」《藝文志》著《尚書古經》四十六卷，偁向以中古文校三家經文，又偁古文讀應爾雅。故《儒林傳》言以中書校張霸《百兩》，非是後黜諸言古文書及古文。明白如此，不知後儒何猶紛紛妄偁「劉、班不見古文，科斗久廢，時人不識也」。今謂《說文》未作，西漢諸儒得古文書不能讀，謂之逸，真影響也。且賈逵傳杜林古文《尚書》，撰《古文同異》，爲之作訓。而許君親受古文于

逵，謂逵所傳，即安國古文乎，是安國讀已得之，何謂十六篇不能讀也？許君自序曰：「《書》孔氏。」謂杜林、賈逵所傳非孔氏古文乎，則《說文》本賈逵而作，賈且非是，許君安得是乎？至于《禮記》經二戴刪定，康成依盧植、馬融本作注，後以古文校之，取其義長者順者爲鄭氏學，則《孔悝鼎銘》，鄭氏讀已得之。借使誤「興舊」爲「興舊」，其義亦難遽定。鄭君於許君同世而差後，其注經也，嘗三引《說文》，又駁《五經異義》，則不用「舊」以爲說者，非不見古文也。借使古文《禮記》「興舊」果作「興舊」，鄭君於「舊」字下何得不引《說文》以解之乎？此至明之徵也。考衛正叔《集說》，凡引一百四十家，自鄭注、孔疏而外，原書今無一存者。所載釋《鼎銘》者，鄭、孔而外，方氏、馬氏、陳氏、

應氏、陸氏數家，多唐、宋以下人。若西漢諸儒誤讀之處，今無由知之。而曰「此其證也」，證安在乎？嘗試博考之，惠氏棟校《禮記》有云：「後人作《禮記》注，排觥先儒不識句讀，以『辟之勤大命』爲句，不辭甚矣。」此余得惠氏傳校本見之，惠氏書刊行本及《古義》中皆無之。惠氏所譏，自宗鄭讀，鄭讀「對揚以辟之」爲句。對，遂也。辟，明也。言遂揚君命以明先祖之德也。而短方氏、馬氏，方解「辟，蓋辭遜之也。對揚吾君之休命，而不敢自當焉，故避之也」。馬解銘于太常、祭於大烝，鼎乃王之鼎。朱子曰：「方、馬二解，儘有好處，如以『辟之勤大命施于烝彝鼎』爲句，極是。辟乃君也。以君之命銘彝鼎也。」其意亦譏朱子。今孫氏乃牽混以被之西漢諸儒，移形換響，以欺未學之人而已，是並惠氏之言，尚未能解也。

惠氏曰：「《通俗文》惜不傳，蓋因南宋

俗儒空談道學，凡有用之書，至南宋而皆亡矣。」

此惠氏校《毛詩·小雅·都人士》釋文引《通俗文》「長尾爲蠆」之語。按，李虔《通俗文》不過小學之支流餘裔，《通俗文》不知誰制，顏《家訓》、阮《七錄》及隋、唐二《志》，說各不定。即以爲有用亦可。至南宋諸儒所得，豈止于此？斥之爲俗儒，則失是非之心矣。《一切經音義》引《通俗文》如「兩複爲𦵏」、「瘡癥曰痕」、「段具曰𦵏」、「出𦵏爲尿」、「疏門曰櫺」、「欲燥曰𦵏」、「樹鋒曰杪」、「捫摸曰揜」、「縣鎮曰𦵏」、「埽土曰𦵏」、「入口曰𦵏」、「侏儒曰𦵏」、「咀齧曰嚼」、「沉取曰撈」、「去汁曰滓」、「物傷濕曰激」、「小兒戲謂之狡獪」，凡如此等，皆於經義爲用甚眇。蘇子由有言「小學之事有《集韻》、《類篇》二書，



大體已備」。況《說文》、《玉篇》、《干祿字書》、《九經字樣》等現存其他唐、宋人所著小學書甚衆，政無用張皇也。

莊氏炘曰「古書亡于南宋，隋、唐書目所有，十不存一。當由空談性命之過。小學書自《方言》、《說文》、《廣雅》而外，僅存《玉篇》，已爲孫強所亂。後學鑽仰，惟陸德明《經典釋文》、李善《文選注》最稱博瞻。引書數十百種」云云。

此莊氏炘《一切經音義序》之言。按，此序前云：「此書自唐以來，傳注類書皆未及引，通人碩儒亦未及覽。閱千餘年而吾友任禮部大椿、孫明經星衍始見此書。」其言既已明矣，而此下忽云「亡于南宋，由空談性命之故」云云，隨口駕誣，<sup>①</sup>不顧理實，並不顧自己前後言語脫節。此書之佳，在多引群籍，藉存古書。

然據阮氏《擘經室外集·提要》稱雖著錄《唐志》，實從《釋藏》中刊印。蓋其罕傳于世也久矣，非南宋始亡也。按，《隋志》

所有書目，盡於江都，王明卿《揮塵錄》引唐杜寶《大業幸江都記》云：<sup>②</sup>「煬帝聚書至三十七萬卷，皆焚于江都。」其目中所有，蓋無一帙傳于後代。元行冲、毋昭所上《群書四錄》、二百卷。《古今書錄》四十卷。及《天寶更造四庫書目》、《開元書目》、《崇文總目》云四十卷。其所著錄，經祿山之亂，尺簡不存。《志》言藏書莫盛于開元，其著錄者五萬三千九百一十五卷。而唐之學者自爲書，又二萬八千四百六十九卷。分甲、乙、丙、丁爲四部。《玉海》言兼不著錄者言之，總七萬九千二百二十一卷，或云八萬九千六百卷。《舊·經籍志》「凡四部書，兩京各一本，共一十二萬五千九百六十卷」。《新

①

「隨口駕誣」，望本無此四字。

②

「卿」，當作「清」。《揮塵錄》作者爲王明清。下同。

志云：「有名而無書者，十蓋五六，而俚言俗說，猥有存者。亦有幸不幸與。」後元載及文宗時鄭覃奏求書，於是四庫復完。昭宗時秘書省奏原掌四部御書十二庫，共七萬餘卷。黃巢之亂，蕩然無遺。後唐莊宗同光中，募求獻書，又訪圖書于蜀，得《九朝實錄》及他雜書千餘卷而已。五季時，右掖門三館止十餘楹，書纔數櫝。《玉海》注云：「先是朱梁都汴，以今長慶門東北廬舍十數間，列爲三館。」建隆初，三館書僅一萬二千餘卷，及平諸國收圖籍，江南、蜀最多。開寶中，參以舊書，爲八萬卷。太平興國二年，始于乾元殿東改建三館，三年成，詔賜名崇文院。雍熙中，建秘閣書庫，分內庫書籍藏之。館閣並稱以此，昭文書庫在東廡，集賢書庫在南，史館、秘閣皆在西廡。<sup>①</sup>上謂侍臣，今三館貯書，數雖不少，若觀開元書目，即遺逸尚

多。乃詔以開元書目比較，闕者搜訪。自建隆至祥符，箸錄總三萬六千二百八十卷。八年，館閣火，九年，新作崇文院。景祐初，命張觀、李淑、宋祁編校，上經、史八千四百二十五卷；明年，上子、集萬二千三百六十六卷。復以書有謬濫不完，始命定其存廢，因倣《開元四部錄》，爲《崇文總目》。慶曆初，書成，凡三萬六百六十九卷，王堯臣上《新修崇文總目》。《通考》作六十四卷，《玉海》作六十卷，《中興書目》、《國史志》作六十六卷。然或相重，亦有可取而誤棄不錄者。《長編》亦云：「《總目》亦有可取而誤棄

①「廡」下，望本有如下文字：「宋以史館、昭文館、集賢院謂之三館。太宗別建崇文院，中爲祕閣，藏三館真本書籍萬餘卷，置直閣校理。仁宗復命繕寫校勘，以參知政事一人領之。書成，藏於太清樓，而范仲淹嘗爲提舉。」

不錄者。」<sup>①</sup>熙寧、元豐以來，益事購求，政和七年，孫覲言今累年所得，《總目》之外幾萬餘卷，別製美名，以更崇文之號，名曰《秘書總目》。宣和初，建局繕寫，一置宣和殿，一置太清樓，咸平二年，詔三館寫四庫書籍二本，一置龍圖閣，一置太清樓。太清樓建于興國四年。《東京記》云：「祥符初建龍閣。」據史志，咸平初已建。一置秘閣，又詔搜訪闕書，至靖康之變散失莫考。以上據《通考》、《玉海》，撮其文。朱彝尊《明文淵閣書目跋》：「按，宋靖康二年，金人索秘書監文籍，節次解發，見丁特起《孤臣泣血錄》。而洪容齋《隨筆》亦云「宣和殿、太清樓、龍圖閣書籍，靖康蕩析之餘，盡歸于燕」云云。紹興初，再改定《崇文總目》、《秘省續編四庫闕書》。紹興十七年，鄭樵按秘省所放《闕書目錄》，集爲《求書闕記》七卷，《外記》六卷。淳熙四年，少監陳騭編

撰書目，五年，上《中興館閣書目》七十卷，計現在書四萬四千四百八十六卷。較《崇文》所載，多一萬三千八百十七卷，復參《三朝史志》，多八千二百九十卷，《兩朝史志》，多三萬五千九百九十二卷。令浙漕司摹板。嘉定三年，編次《中興館閣續書目》，得書七百五十二家，八百四十五部，凡一萬四千九百四十三卷。十三年，以四庫之外，書復充斥，詔張攀等續書目，又得一萬四千九百四十三卷，而太常、太史、博士之藏，諸路刻板未及獻

①「者」下，望本有如下夾注：「《四庫提要》云：『鄭樵《通志》專作《校讐略》攻之，亦有切中其失者。然終在樵所作《藝文略》上十倍也。』錢大昕云：『天一閣有汪紹少山鈔本，其書有目而無敘釋，多注闕字，陳直齋所見即此本。題云紹興改定，今不復見題字。竹垞謂紹興中因鄭漁仲之言，從而去其注釋，其說不確。』」

者不與焉。由前而觀，隋、唐書目所有，屢經兵燹，聚散不常，或爲《崇文》所誤棄，厥跡昭然。由後而言，南宋所得書多于北宋數萬卷。<sup>①</sup>而云隋、唐書目所有之古書，亡于南宋，由俗儒空談性命之故，鑿空妄說矣。又按，大觀中，秘書監何志同言「漢箸《七略》，凡爲書三萬三千九百卷。隋所藏至三十七萬卷。唐開元八萬九千六百卷。慶曆間，《崇文總目》凡三萬六百三十九卷。慶曆去今未遠也，按籍而求之，十纔六七，號爲全本者，不過二萬餘卷」云云。晁說之曰：「劉歆告揚雄云『三代之書，蘊藏于家，直不計耳』，顧弗多邪。今有一《周易》而無《連山》、《歸藏》，有一《春秋》而無千二百國寶書及不修《春秋》，有卿士大夫諸侯禮，而天子之禮無一傳者。以隋、唐《經籍志》、吳

氏《西齋書錄》求之，今其存者有幾也？」葉石林《過庭錄》曰：「承平時，三館所藏不滿十萬卷。公卿名藏書家多止四萬許卷，其間頗有不必觀者。惟宋宣憲擇之甚精，止二萬餘卷，而校讎詳慎，皆勝諸家。吾舊所藏與宋氏等，而宋氏好書，人不多見者，吾不能盡得也。」<sup>②</sup>王明卿《揮塵錄》曰：「承平時，士大夫俱有藏書之名，今皆散佚。靖康俶擾，中秘所藏與士大夫家悉爲烏有。南渡後，惟葉少蘊少年貴盛，平生好收書，逾十萬卷，置之雪

① 「卷」下，望本有「《宋史·藝文志》小學類二百六部一千五百七十二卷」二十字。

② 「也」下，望本有如下夾注：「宋人藏書之富，有宋宣憲、畢文簡、王原叔、錢牧父、王仲及荆南田氏、歷陽沈氏、譙郡祁氏、曾旼彥和、賀鑄方回。」

山、弁山山居，<sup>①</sup>建書樓以處之，極其華煥。丁卯年，其宅與書蕩爲一燎。李泰發家舊有萬餘卷，亦以是歲火。豈厄會自有時邪？」<sup>②</sup>又据周密《齊東野語》所論一條，<sup>③</sup>可知古籍散亡，古今事勢類然。漢學家毒忌宋儒，動以莫須有之罪歸之，信口駕誣；<sup>④</sup>世俗無聞者衆，眩于高名之游言，異書之難見，承虛易惑，將謂信然。吾故爲本之敦史傳記，箸其實蹟以明之。大抵駁雜之書，爲大儒所不取則有之，若有用之書，稍有識者所不肯廢，南宋諸儒何能廢之邪？徐鍇《說文繫傳·祛妄篇》云：「前代學者所譏文字，<sup>⑤</sup>蓋亦有矣。中興書闕，不可得盡。」鍇仕五季，精于小學，號最博洽，其言如此。又嘉祐中，蘇魏公編定集賢書籍，宋元憲謂曰：「知君校中秘書，皆以文字訂正，此正校

讎之事也。」又曰：「文字之學，今世罕傳，《說文》之外，復得何書？」蘇以徐鍇《繫傳》爲對。公曰「某少時觀此，未以爲奇。其後兄弟留心字學，當世所有之書訪求殆遍，其間論議，曾不得徐公之彷彿」云云。宋公在嘉祐中，藏書最富。又精小學，其言如此，則謂小學有用書亡于南宋，由空談性命之過，不亦誣乎？又

① 「弁山」下，望本有如下夾注：「弁山在湖州。有石林谷，葉卜居於此。」

② 「邪」下，望本有如下文字：「隋牛宏傳論書五厄，魏華父言藏書之盛，未有久而不庀者。」

③ 「据周密」，望本無此三字。「條」下，望本有「近錢氏養新錄一條」八字。

④ 「信口駕誣」，望本無此四字。

⑤ 「字」下，望本有如下夾注：「此譏字徐氏用太史公《十二諸侯年表序》、《說文》：「譏，誹也。」「《玉篇》：「嫌也。」「《孟子》：「關市譏而不征」，趙注：「察也。」「《王制》：「執禁以譏」，鄭注：「呵察也。」「此言疑而用察耳。」



顧亭林氏謂「洪武平元，所收多南宋以來舊本，藏之秘府，垂三百年，無人得見」。按，明白永樂間，取南京藏書送北京，又命禮書鄭賜四出購求，<sup>①</sup>修《永樂大典》，共二萬二千八百七十七卷，目錄六十卷，鈐版十三，抄本十七。<sup>②</sup>正統時，楊士奇修《文淵閣書目》十四卷。<sup>③</sup>我朝開四庫館，取四千九百四十六卷，經六十六種，史四十一，子一百三種，集一百七十五種。則南宋書留于明而未見者尚多，可得謂道學亡之乎？

戴氏曰「衆家之書，亡于永嘉，師承不絕獨鄭氏。後儒不足知其貫穿群經以立言，又苦義疏繁蕪，於是兢相鑿空。朱子嘗在朝與議『父在，孫爲祖承重服』，退居時，檢得康成答趙商問，因謂王介甫《新經》出，士棄注疏不讀，卒有禮文相視茫如」云云。

按，胡紘論寧宗爲孝宗服，止應期。

①「求」下，望本有如下夾注：「沈景倩《野獲編》訪求遺書一條，疏略不詳。」

②「七」下，望本有如下夾注：「朱國禎曰：『《永樂大典》文皇命儒臣解縉稗祕閣書，分韻類載，以備檢考，賜名《文獻大成》。復以未備，命姚廣孝等再修，供事編緝者凡三千餘人，二萬二千九百三十七卷，一萬一千九十本，貯之文樓。世廟時三殿災，命左右趣出之，夜中傳諭三次，故得不毀。又明年，重錄一部，藏之大內。』我朝移之翰林院，今又移之文華殿。又《野獲編》云：『英宗北狩而南京內署諸書悉遭火。凡宋、元祕本，一朝俱盡，而北京所收如故也。』」

③「卷」下，望本有如下夾注：「宣宗命楊士奇等緝《文淵閣書目》，第有篇名而無卷帙，姓氏稱缺略焉。其後內閣典司者，半係貲郎，於四庫之旨懵如，且秩卑品下，館閣之臣假閱者往往不歸原帙，值世廟而後，諸主多不好文，不復留意查覈，內閣之儲，缺佚過半。萬歷間，張萱更著目錄，視前已十無二三，所增益者僅近代文集、地志，其他唐、宋遺編悉亡。又《野獲編·先朝藏書》一條，言李繼先攘取，非楊升庵也。又明史官倪燦《明史·藝文志序》最詳，此序《明史》所載不全，盧文弨集中載之。」

以光宗雖廢，固尚在也。朱子心非之而無以折。後見《鄭志》答趙商問，乃有「諸侯父有廢疾，不任國政，不任喪」之問，而鄭答以「天子諸侯，服皆斬」之文。方定父在爲祖承重之服，因嘆「若無康成，此事終未有斷決」云云。戴氏宗信鄭學，<sup>①</sup>此論信正無病，亦祇依傍朱子，可知不能出朱子之教之範圍。

又曰：「後儒鑿空之說，歧惑學者，其弊有二：一緣詞生訓，一守譌傳謬。緣詞生訓，所釋之義非其本義；守譌傳謬，所傳之經並非其本經。」

按，此論是也，而亦宜分別言之。何者？若去義理，專以訓詁小學說經，雖不鑿空，却成穿鑿。其緣詞生訓，守譌傳謬，歧惑學者更有甚焉。如諸漢學家所著書，十百條中不能一二得真得是，然無

不各自矜爲得本經本意，誠有如荀悅《申鑒》所論云云。必也以義理左驗，兩者相證而折其衷，庶乎其不差耳。又諸漢學家皆譏義理爲鑿空，亦是諛辭。須知孔子繫《易傳》及子夏、子貢、孟子、《禮記·大學》《中庸》諸篇及《孝經》等，凡引《詩》、《書》，皆不拘求訓詁，即漢儒如費直、匡衡亦然，不獨程子也。然而朱子訓詁諸經，一字一句無不根極典謨，不如漢

① 「戴氏」至「範圍」，望本作：「按，此事不過以《鄭志》一條爲朱子所嘆耳，而張皇賣弄門面弔場如此，殊覺淺陋。鄭之可取與朱子之取鄭，不止此一端，此正見朱子立心之大，取善之宏，而其不可從者，仍不之從，斯又朱子析理之精也。戴氏此條本意，蓋謂俗儒但知宗朱子，而朱子假非得吾家康成，則亦何所知？而今而後，爾曹可以知朱子之不足重，當亟舍之而來宗吾康成也。毒螫之指，蓋在言外，而豈知朱子固集群儒之大成乎？」

學家泛引駁雜，反指朱子引用正信者爲鑿空也。

段氏若膺曰：「義理文章，未有不由考覈而得者。《中庸》：『君子之道本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。』此非考覈之極致乎？聖人心通義理，而必勞勞如是者，不如是，不足以盡天地名物之理也。後之儒者畫分義理、考證、文章爲三，區別不相通，其所爲細已甚焉。」

按，此宗旨專重考證，硬坐《中庸》此節爲考證之學，謬而陋甚。聖人所謂「考諸三王」云云者，政謂義理之相印，所謂若合符節，豈如漢學諸人以考證文字訓詁當之乎？閻百詩据《呂氏春秋》子夏辨「三豕渡河」事，稱爲聖門考校之學，既陋而可笑。其後段氏本之以發論曰：

「校書何放乎？放于孔子、子夏。」信駁雜之說，標之以爲宗旨，並誣聖人，愈妄而愈陋矣。夫義理、考證、文章，本是一事，合之則一貫，離之則偏蔽。二者區分，由于後世小賢小德，不能兼備，事出無可如何。若究而論之，畢竟以義理爲長。上聲。考證、文章，皆爲欲明義理也。漢學諸人，其蔽在立意蔑義理，所以千條萬端，卒歸于謬妄不通，貽害人心學術也。戴氏後猶知悔之。戴氏稱「天下有義理之源，考覈之源，文章之源」。後曰「義理即考覈、文章之源，義理復何源哉？吾前言過矣」云云。茲段氏復變本加厲，竟以考覈爲聖人之急務，方共蔑棄義理、文章，專事考覈。所謂未能識別然否，而輕弄翰墨，妄生異端以行其說，愚誣甚矣。

曾子曰：「人之將死，其言也善。」

戴氏臨終曰：「生平讀書，絕不復記。到此，方知義理之學，可以養心。」<sup>①</sup>此與王弼洲臨沒服膺震川，同爲迴光返照。蓋其天姿聰明本絕人，平日特爲風力陰識所鼓，不能自克。臨沒之際，風力陰識之妄漸退，而孤明炯焉。乃焦氏循又從而爲之辭，以蠹蝕之作申戴，極辨此爲非戴氏之言。且云「即如此，亦自爲戴氏之義理，而非宋儒之義理也」云云。夫古今天下義理，一而已矣，何得戴氏別有一種義理乎？此欲以美之，而不知反歸以惡也。

又曰：「由考覈以通乎性與天道。既通乎性與天道矣，而考覈益精，文章益盛，用則施政利民，舍則垂世立教而無弊。」

此段氏推尊戴氏之言，誕妄愚誣，絕不識世間有是非矣。無論戴氏蓋棺之論

未及于此，即其所尊爲導師，自賈、馬、服、鄭、揚雄、蔡邕、許慎、孫炎、郭璞、張揖、劉熙諸人，可謂真能考覈名物制度、訓詁小學矣，而皆未聞其克通乎性與天道也。非惟不能，亦並未聞其嘗爲如是之言。此猶可見古人淳質，但自爲學，而不敢以之別標宗旨，罔道迷人，取譏達學也。

閻氏曰：「秦、漢大儒，專精讎校、訓詁、聲音，魏、晉以來，頗改師法。《易》有王弼，《書》有僞孔，杜預之《春秋》、近有輯漢注《左氏》以易杜注者，本此論。范甯之《穀梁》、《論語》何晏解、《爾雅》郭璞注，皆昧于聲音、訓

① 「心」下，望本有如下夾注：「此東原臨沒時與上元戴祖啓書所言，見戴本集。而戴祖啓與子衍善言，亦嘗述此語。衍善弟衍祥爲余言之。」

詁，疎于校讐者也。疎于校讐則多訛文脫字，而失聖人之本經；昧于音聲、訓詁，則不識古人語言文字，而失聖人之真意，若是則學者之大患也。隋、唐以來，如劉焯、劉炫、陸德明、孔穎達等，皆好尚後儒，不知古學。於是爲義疏，爲《釋文》，皆不能全用漢人章句，而經學有不明矣。宋儒出而以心得爲貴，漢、唐之說視之蔑如。宋、元以來，言北海則爲俗學，言新安則爲聖學，習尚久矣。」

此閻氏若璩序臧氏琳書語。專主漢儒讐校、文字、訓詁、聲音，而短魏、晉以來師說，言殊乖謬。厥後段氏等諸人議論宗旨，一本於此。或言臧氏書多爲其孫鏞所臆亂，此閻氏序亦其僞託。按，臧氏自言，治經必以漢注、唐疏爲主，是並未嘗詆薄陸、孔，又特箸陸、孔傳，稱其大節。謂較之北海鄭公、范陽盧公無媿，學者尤宜師

法。不特《釋文》、《正義》二書爲千古模範，後世有徇利貪榮，苟免無恥，亦自命爲經生，斯孔、陸之罪人也。又稱六經傳注當與六經正文共垂不朽，即僞孔、杜預、王弼，皆不能廢。其言平允信正，不與閻氏所說同見，則此序爲臧鏞僞託，或有然也。段氏、江氏等不能識真，以爲琳書閻說，因共附會之。范蔚宗有言，「千載不作，淵源誰激」，則以漢儒章句爲即聖人之本經本義，在漢儒已自有不肯信者，如荀悅所論是也。而閻氏乃從千載下，經累代諸儒講辨，經學大明之後，方復欲主張迫而復之，豈非乖謬不通、至妄之邪說乎？漢儒雖專精，然豈必皆是？當時五經已各異義。魏、晉以下雖疎昧，然豈必皆無足取？傳注具存，可覆以稽。閻氏乃欲全用漢人章句，譏二劉、陸、孔好尚後儒，不知古學。而獨推臧氏深明兩漢之學，此不過好生議論。假令



唐賢當日或如今閻氏諸人之見，專搜輯漢注，於魏、晉以下，概從擯斥，則今日諸人，又不知若何嗟惜王輔嗣、杜元凱矣。夫謂北海爲俗學，此誠妄人。然實未聞宋、元間有名儒，却訾鄭學爲俗者。語既多誣，至因是發憤，專主漢儒，盡斥魏、晉以來，則亦悍然不顧，用罔不通。豈若朱子極推康成，又力尊魏、晉，諸儒注疏，兼收並取，惟是之從之爲允當乎？考臧氏之書，大率採取異本譌文脫字，凡數百十條，皆迂僻固滯，雖有左據，而義皆短拙。而閻氏推之，以爲一字一句，靡不精確；錢氏推之，以爲實事求是，別白精審；段氏推之，以爲精心孤詣，所到冰釋，發疑正讀，必中肯綮；江氏聲推之，以爲學識邁軼唐初諸儒之上。任意標榜，阿好亂道，雖取人貴寬，而事關千古學術，豈可

以義理臆臘，自貽閹陋之譏乎？考漢學諸公，大抵不識文義，故于義理多失。蓋古人義理，往往即于語氣見之，此文章妙旨最精之說，陋儒不解也。如臧氏說《孟子》「夫子之設科也」，「子」爲「予」字之誤，不知此句若作孟子自道，則不特文勢弛緩不屬，令人索然，且似孟子自承認門人爲竊，大儒取友，乃收召無賴小人汙辱門牆，害義甚矣。漢儒之說，所以有不可從者，此類是也。按，趙氏注稱孟子曰「夫我設教，授之科」云云。又《章指》云「雖獨竊屢，非己所絕」。是殆直作孟子自僞也。《論》、《孟》未經朱子訂正以前，如李翱《筆解》，東坡講「先進于禮樂」，韓愈論宰我、子貢、有若智足以知聖之汙等，多不可從。要當以義理長者爲定耳。《四庫提要·論語正義》下有云：「唐以前經師授受，各守專門，雖經文亦不能盡一，無論注文。」然則臧氏所謂「有攸不惟臣而齊后善歌」，「子曰『義以爲質』」、「博學于文」等，皆不可據。又据唐石經

謂《詩》「蕭蕭馬鳴」當爲「肅肅」，因引毛傳爲證。無論開成石經最劣，不足信據，而杜子美在前，已用「蕭蕭」，非石刻作「肅」，後人妄改加草也。即謂木版在大曆之世，而子美讀已如此，可知非後人刊改也。按，《六部韻》以蕭、肴、豪、尤爲一部，顧氏《古音表》以蕭、宵、肴、豪、幽爲一部，孔氏《詩聲類》以幽、尤、蕭爲一部，段氏《音均表》以尤、幽爲一部，而以蕭、茅等字隸之，皆以蕭就幽、尤。《離騷》、《九歌》，蕭讀若「肅」，以韻憂，然音可通而義不可通也。《說文》艸部「蕭，艾蒿也」，从肅得聲。聿部肅字訓持事振敬。《詩·烝民》「肅肅王命」、《小閔》「或肅或艾」、《書·洪範》「恭作肅」訓皆同。毛傳言「不謹謹」，正形容得是時出師氣象，及詩人措語之妙。言但耳聞馬鳴，目見旆旌，肅然不聞人聲，故以「不謹謹」雙釋二句。若肅專屬馬，則此傳止當在「馬鳴」一句下，旆旌是無知物，非有血氣，豈亦可以「不謹謹」詰

之乎？要之，此詩連下文，皆有肅意，政不必獨于馬用本義。故朱子移毛傳「不謹謹」于「徒御不驚」之下，而于下節「有聞無聲」，亦以至肅解之也。劉勰云：「詩人感物，聯類不窮，流連萬象之際，沉吟視聽之區，寫氣圖貌，隨物宛轉，屬采附聲，與心徘徊。故灼灼狀桃花之鮮，依依盡楊柳之態，杲杲爲日出之容，漉漉擬雨雪之狀，啾啾逐黃鳥之聲，嚶嚶學草蟲之韻。」由勰此論，則肅肅狀馬聲甚拙，不及蕭蕭字遠甚。非但失義，並失情景之妙。臧氏謂蕭涼、蕭條，則入近人辭氣。不知風雨瀟瀟，亦非近人詩也。「瀟」，《說文》「水名」。若詩人以狀風雨聲，則亦蕭涼意。又如段氏說《左傳》「人盡夫也」，當爲「天」字之誤，不知此句緊對上文「父與夫」句作答。又以見其母爲機速，婦人一時相給，

倉卒情事，不暇顧理，口角如繪之妙，若作天字，則是其母正告以三綱之義，分義至重，安得人盡云云，而方教之以背其天乎？<sup>①</sup>又陳見桃据《爾雅》，切、磋、琢、磨四者，各爲治器之名，非有淺深。朱子釋爲磋精于切，磨密于琢，殆強經以就已說云云。按，毛傳雖本《爾雅》作四事解，然《爾雅》本以釋《詩》訓詁之體，未暇釋意。武公作詩，子貢賦詩，不据《爾雅》，况毛傳云：「道其學而成也。聽其規諫以自修，如玉之琢磨也。」亦本《大學》傳作二義，不析切與琢、磋與磨分言者，古人無此行文法，故貴以意逆志也。朱子釋之，至明而確，事理昭然，正合子貢之意。陳氏不諳文義，又不知說經與訓詁體例不同，又昧于事物之理而妄譏之，謬矣！陳又言：「《我將》兩『右』皆訓爲助，朱傳

①「乎」下，望本有如下文字：「按，《儀禮·士喪禮》期服章疏『以其出嫁天夫』，閩本誤上『天』字爲『夫』。曹大家《女誡》『夫者天也，天固不可逃』。又錢氏大昕曰：『孟子說《北山》之詩勞於王事而不得以養其父母，此即《小序》也。惟《小序》在孟子之前，故孟子得引之，漢儒謂《小序》子夏所作，殆非誣矣。後儒去古益遠，欲以一人之私意窺測古人，亦見其惑矣。』錢氏此條不過攻朱子不信《小序》之痼習，但學者辨論經義，必須樹義明確，證佐不疑，屹如堅壘，使不可敗。而每觀錢氏之發難，率影響彷彿，似是而非，莫須有，亦可謂疏拙而不善興戎者矣。如此條孟子並無一言及《小序》，何得強据謂孟子引《小序》乎？孟子即據《序》，亦未嘗明言《序》爲子夏作，則安得謂序決爲子夏作乎？此與辨沈約《宋書》陶淵明事，同爲罔人昧己之甚者矣。竊謂《詩》三百篇必皆有本事，舊說相傳更在子夏之前，孔子、子夏、孟子必皆見之，不則孔、孟亦安能據之爲說邪？但後人失其傳而有誤說之者，故不可全据。至於今所傳作序之人，世遠莫考，只當闕疑。主張之以爲攻朱子鐵案，則出私妄而無識也。石林葉氏曰：『漢世文章未有引《詩序》者，魏黃初四年詔引《曹風》『遠君子，近小人』，蓋《詩序》至是始行。』按，此亦未原其本。又吳中友人顧廣圻千里据宋刻坊本《列女傳》，按，即顧《百宋一廬賦》中所稱南城廢殿本也。余舊在阮儀徵公處見之，本前有錢受之題云：『亂後入官得於廢殿（轉下頁）』

（接上頁）廊下，內一紙夾書某月日於南城坊肆買進。」蓋是官人命

一內官購於外者。此書后稷偶誤作居稷，因傳會鄭注以

爲《尚書》本作「汝居稷」。而阮氏元亟喜之，如獲明珠，以爲校書皆若此，真可寶，不愧讀書種子矣。愚按，古者臣亦稱后，如「群后德讓」，《周書》「乃命三后」，「三后協心」，后者君也，猶曰后夔、君奭也。《詩正義》曰：「稷之功成，實在堯世。其封於邰，是堯封之。」稷已封，故稱后，皐陶未封，故曰「作士」。吳氏引漢楊賜之言，以下文「命皐陶作士」，「作之云者，輕之也」。故不得與后同文。其言輕之，語雖未融，而非以「居」與「作」對文明矣。若必如顧氏解，亦可稱居夔乎？后稷、居稷無關要義，便文各讀，亦無不可，若必欲定於一，則如周公作詩，稱「時惟居稷」可也，曰居稷呱矣，尚可成辭乎？吾見此本沿俗誤字甚多，如「國」作「国」，「學」作「幸」，「天下」作「天卜」。其他脫誤不可枚舉，皆沿坊本俗誤。乃阮氏重刊此本，悉從其誤而不敢易，毋乃過邪？朱子《韓文考異序》云：「祕閣官書，則亦民間所獻，掌故令史所鈔，而一時館職所校耳。其所傳者，豈真作者之手藁，而是正之者，豈盡劉向、揚雄之倫哉？讀者正當擇其文理義意之善者而從之，不當但以地望形勢爲重輕也。」盧文弨曰：「毛斧季過信宋本，於其字之沿宋體

者，亦規規然從之，此可不必也。」又何義門曰：「今人不揆義理而惟宋本是信，不可解也。」

解右爲尊，此好新之過。天與牛羊叙尊卑，真屬戲論。」按，解經好新，朱子所斥，漢學所尚，今反以誣之。訓右爲尊，本康成《禮記》注，非朱子新解，況所以解「右」字與舊說不同，朱子已自詳論其所以改之之故矣，陳氏皆未知而妄以箸書，以爲可以駁朱子，真不知量也。至謂以天與牛羊叙尊卑爲戲論，此輕薄無知之語。昔高貴鄉公問博士：「乾爲天，復爲金，爲玉，爲老馬，與細物並邪？」語意同此，皆不通之論。夫天與牛羊何嫌，況屬詞比事，本非均敵，將亦以此譏孔子爲戲論，不知尊天乎？又於「既右饗之」，《集傳》云「文王降而在此之右」，不知此字何指，文義難通。按，《說文》「此，止也。从止从匕，匕相比次也」，徐鍇《繫傳》曰：「匕，近也。近在此也。」古人文法，多用

以指上文。如《易·繫辭》「爻也者，效此者也」云云。老子曰：「吾何以知衆父之然哉，以此。」若用以指現在，則如《左氏傳》韓宣子曰：「起在此。」賈誼曰：「今令此道順。」則又以指下文。<sup>①</sup>則《集傳》所云，亦謂降在此堂，何不通之有？新學說經，所譏于唐、宋諸儒，謂經字日譌，經義不合者數百十條，大抵斷截小文，媒黷微辭，皆若此類。雖非閎旨所關，而疑似亂真，姑舉此數條以見例，學者推類以盡其餘可也。至其顯失，則不待辨。

段氏叙臧氏《經義雜記》論文字、形聲曰：「魏、晉間師法尚在。南北朝說音義家雖多，而罕識要領。至唐顏籙作定本，陸氏

① 「文」下，望本有如下文字：「《詩·賓筵》『凡此飲酒』，鄭箋云：『凡此者，凡此時天下之人也。』」



作《經典釋文》，賈氏作《義疏》，皆自以爲六藝所折衷，究之定本，不可遽信。《釋文》、《正義》其去取甲乙，時或倒置，經字之日譌，而經義何能畢合也？」又江氏聲序臧氏書論五經傳注曰：「唐初陸、孔專守一家，又偏好晚近。《易》不用費、孟、荀、虞而用王弼；《書》不用鄭氏而用僞孔；《左氏春秋》則舍賈、服而用杜預；漢學之未墜者，惟《詩》、《禮》、《公羊》而已。《穀梁》退糜氏，而用范氏解猶可也。《論語》用何晏，而孔、包、周、馬、鄭之注僅存；《爾雅》用郭璞，而劉、樊、孫、李之注盡亡。尤可惜者，盧侍中《禮記》注足與康成媲美，竟湮沒無傳。陸氏《釋文》雖頗采諸家異同之字，而不能別白是非，且或是非顛倒，遺誤後人。宋、元以降，鄙下無譏矣。承斯後者，欲正經文，刊譌字，復訓詁，俾各還其朔，豈不難

哉！「江藩《漢學師承記序》曰：「唐太宗命諸儒萃章句爲注疏，惜乎孔冲遠之徒，妄出己見，去取失當。《易》用輔嗣而廢康成，《書》去馬、鄭而信僞孔，《穀梁》退糜氏而進范甯，《論語》專主平叔，棄珠玉而收瓦礫。宋承唐弊，而邪說詭言亂經非聖，殆有甚焉。至元、明以來，此道益晦，長夜悠悠，視天夢夢。」近吳中沈君欽韓《初學堂集》亦言：「孔穎達者，賣國之諂子，枵然無得于漢學，蜣螂之智，奉僞孔與杜預而甘心焉。排擊鄭、服不遺餘力，於是服氏之學始歇終亡。」又曰：「孔冲遠奉勅撰定《五經正義》，以昏髦之年，任刪述之任，觀其尚江左之浮談，棄河朔之樸學，《書》、《易》則屏鄭家，《春秋》復廢服議。」又論杜預「起紉袴之家，習篡弑之俗，無王肅之才學，而慕其鑿空。乃絕智決防，以肆其猖狂無藉之說。劉炫之規，不足仆其短」。又曰「杜預以罔利之徒，懵不知禮文，蹶然爲之解，儼然行于世。害人心、滅天理，爲《左氏》之巨蠹」云云。殆所謂習俗移人乎！

按，凡如此說，皆推衍閻氏之意，訾貶多誣，非止失平。竊謂唐初諸儒奉勅作定本，作義疏，勢不能紛沓百家，並然衆說，不定一尊以爲主體。若其去取，蓋亦有意，非徒師心自用也。一者其時傳本久軼不存，如費直以大傳說《易》，原無章句。《漢書·儒林傳》言無章句，《藝文志》言民間有賈、馬二家之說。《釋文》言有《章句》四卷，殘缺。永嘉之後，施氏、梁丘之《易》，大、小夏侯、歐陽之《書》，齊轅固之《詩》皆亡。《釋文》曰：「《公》、《穀》二傳，近代無講者，恐其學遂絕，故爲立音以示將來。」然則非由唐賢偏好晚近而廢之也。一者當時棄短取長，原出衡鑒之公，如《詩》、《禮》、《公羊》並用漢注，至盧植《禮記》，康成依以作注，是已經鄭氏裁取。當日三禮並用鄭氏，至今儒者以爲允，則固不能又用

盧注。唐初盧、鄭並存，後乃亡軼，非唐賢廢之也。賈、服《左》注，《隋志》言其浸微，孔冲遠稱其罕存。杜注之長，陸澄、王儉已共推崇，崔靈恩、虞僧誕、姚文安互相申難，則又非唐賢始尊之也。或云服注爲杜所攘，亦恐誣而非實。若使杜用服義，是服、杜固一家，衛冀隆及崔、姚諸人，據何異同而申難乎？以此推之，則其不用者，非本無全書，必義短也。顏、陸、孔、賈，學尚篤實，未必盡識見寡昧，不如今臧氏、段氏、江氏諸人也。其餘師說，存者多見本經注疏中，如何晏《論語解》，並存包、張、周、馬、鄭八家之說；《詩》、《禮》、三傳義疏，多存諸家之說，不得盡誣唐賢偏好晚近而廢漢儒章句矣。大抵論說經學，只當論其大體，唐人定注定本，大體已得矣。至諸家傳本

之異同及傳注之得失，縱其小失，不足以掩閎旨。今閻氏等譏定本、譏義疏、譏《釋文》，以為去取失當，是非顛倒，遺誤後人，經字日譌，經義不合。按，《釋文序》云：「五經字體乖替者多。如某某云云，直是字譌，不亂餘讀。」又云：「音堪並用，義可並行，或有多音衆家別讀，苟有所取，靡不畢書。各題姓氏，以相甄錄。」又曰：「余既撰音，須定紕繆，若兩本俱用，二理兼通，今並出之，以明同異。其涇渭相亂，朱紫可分，亦悉書之，隨加刊正。復有他經別本，詞反義乖，而反存之者，示博異聞耳。」則陸氏之于經字，亦可謂不苟矣。近歸安邵保初曰：「六朝經義散佚略盡，惟《經典釋文》巍然獨存，前止作音，惟陸氏兼釋經義，前此止音經，<sup>①</sup>惟陸氏兼音注。體例獨別于諸家，而能集諸家之成，故為不刊之典。其中《周易音義》，尤為精博。雖以王弼為主，而兼采子夏、京房、孟喜、馬融、鄭玄、劉表、荀爽、虞翻、陸續、王肅、董遇、姚信、王廙、干寶、蜀才、黃穎，旁及張璠集解十數家，視李鼎祚尤簡而賅。窺其微意，似嫌王注空虛，故博徵古訓以彌縫之。餘馬

融《書》、韓嬰《詩》，亦存其概，音訓之詳，無愈于此。非徐爰、沈重、戚袞、王元規輩可及。」<sup>②</sup>則吾見諸家所箸書具在，其說乖違若彼，於經字經義果畢合乎？不顛倒失當，遺誤後人乎？士生後世，古籍日湮，網羅放失，兼而存之，斯文未陵，各有承業，跡其勤志，誠足嘉尚。而乃翻騰異說，橫暴先儒，是亦不可以已乎？

阮氏曰：「自東晉、劉宋至隋兼北朝，其間經史諸家，皆是極精、極博、極勤敏之。時南北朝人，學力之專、之銳、之深，非後人所能窺企。中唐以後人，蔑視六朝，按，此蓋暗指韓公也，然韓公是論文論道。不知唐初諸經正義及勅修諸史，無不本于

①

「此」，望本無此字。

②

「及」下，望本有如下文字：「《詩》音義舊有九家，陸氏訂為一家之學。」

南北朝人，或攘或掩，實存而名亡。後人於南北朝之書多不能解。即如陸灋言等之音韻分部，幸爲中唐以後人所不解，故未經攘亂。原注云：「韻學自國朝顧、江、戴、段諸君始明古法。窮極精力，皆在陸灋言範圍之中。」其餘如三劉、熊、徐之于經疏，庾蔚之、崔靈恩之于禮服，呂忱、李登之于小學，徐廣、臧榮緒、姚察等之于史傳，皆非唐人所能及。唐初人猶讀南北朝之書，天寶以後，知其學者尠矣。」

按，此論至公，遠出前閻氏、段氏諸人之上，可謂儒林讜議矣。然考其徒有宗主是說而推衍之者，其義又失。如詁經精舍所有諸人之說，今附辨訂之。其說曰：「魏道武以經術爲先，北學始基，是時南學未起。」又曰：「北學自魏太和以後，劉芳、李彪諸人始，至大儒徐遵明

出，遂開後齊、周、隋之派，按，徐遵明見康成《論語序》云「書以八寸策」，誤作「六十宗」，<sup>①</sup>因曲爲之說。則亦不得謂北學皆可信。史稱魏、齊雅誥奧義，宋及齊、梁所不能尚。」又曰：「晉自渡江以後，至宋元嘉何尚之，始創南學之目，迄梁天監遂盛。」又曰：「南人之學，紹兩晉風也；北人之學，述兩漢傳也。」又曰「隋氏於《易》、《書》、《春秋》，徇南人之浮夸，捐北人之精實」云云。按，六朝南北諸儒，經學授受源流，詳見《北史·儒林傳序》及陸德明《經典釋文序

①「六」，據《北史》卷八十一《儒林傳上》（清武英殿刻本），當作「八」。「宗」下，望本有如下文字：「簡策，《左傳》疏最詳，須合《儀禮》及《中庸》疏觀之。鄭注《論語序》云：『《易》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，策皆二尺四寸，《孝經》謙半之，《論語》八寸策者，三分居一，又謙焉。』按，此春秋國之策書，未修之《春秋》也，故不謙。然此等說不成義理，康成之蔽也。」

例》，注解傳述人略備。今之議者，大略謂以六朝與唐人較，則六朝勝，以唐人所爲義疏、定本、釋文、諸史皆本之六朝也。此自確論。《困學紀聞》：「雍熙中校九經，史館有宋臧榮緒、梁岑之敬所校《左傳》。杜鎬引貞觀勅以經籍訛舛，由五代之亂，學士多南遷，中國經術浸微。今並以六朝舊本爲證。」以六朝南北較，則北又勝南，以北人能宗用鄭氏《易》、《書》，服氏《左傳》也。此則專主漢學，祖閻氏之說也。其以爲之罪者，則謂當時重南而輕北，當時南人譏北人，有「父康成，兄子慎，敢道孔聖誤，恥言鄭、服非」之語。愚謂此論非誤，今之漢學皆爾。傳南而遺北，致使唐人作《易》、《書》、《左傳》疏，不用服、鄭注。又明西亭王孫作《授經圖》，朱氏彝尊作《經義考》本之，作師承一類，不及六朝人授受本末，實爲有闕。故後來諸人乘隙立論，以爲經學當宗六朝，於

六朝又當宗北學也，其宗旨如此。愚謂南北學之得失，孫盛、褚裒、支公、李延壽諸人已有衷論。若求之以實，則賈、服《春秋解詁》、《解詁》，當時與杜並存，而崔、姚諸儒已有駁難。鄭氏《易》、《書》，實於經旨正解爲短。唐人所定，未便爲非。諸人之論，耳食剿說以張門戶，於諸經經文實未嘗讀，諸儒注疏實未嘗詳玩，不過客氣好事，矯異矜名而已。非惟不能入宋儒之室，亦斷未能若唐賢之篤實也。《新唐書》於《啖助傳贊》推論趙、陸、啖、施穿鑿之弊，因曰「此可見新說無益，不知而作者之妄也。後之人惟當發明舊義，或先儒有偶闕者補正之，然已非天授之才不能。而往往喜逞私見，則愚而可憫者也」云云。此誠篤論已。

王氏曰：「讖緯之作，其來已久，孔子



既叙六經，別立讖緯以遺來世，緯與經實相表裏，不爲大儒所棄。漢儒以緯書爲孔子所作，何焯曰「緯書中固亦有孔子之緒言在焉」云云。此或然耳，全尊信之，則謬妄矣。漢時詔東平王蒼正五經章句，皆命從緯。光武以讖興，故好之。此時主之偏見，豈聖人之正道乎？陳振孫已譏其甘與莽、述同智。朱氏彝尊謂終東漢之世，以通七緯者爲內學，通五經爲外學。謬妄如此，其時儒者學識可知。

唐儒撰群經正義，亦知遵信讖緯。陳氏曰：

「隋、唐以來，其學浸微，考《唐志》猶存九部。及孔氏正義，或時援引，先儒蓋嘗欲刪除之以絕僞妄矣。」按，孔冲遠固言緯文鄙僞，不可全信。蓋自漢以來，博古之

士多喜習之，即有不能深信者，亦未敢斥爲異端。按，孔安國、毛公皆不信，①桓譚、張衡尤深嫉之。

范蔚宗云：「桓譚以不善讖流亡，鄭興以遜辭僅免，賈逵能附會文字，最差貴顯。世主以此論學，悲矣哉！」《隋志》稱魏、晉之世，王肅、王弼、杜預皆不信之。宋大明、梁天監、隋高祖皆切禁之。煬帝即位，乃發使搜天下書籍，與

讖緯相涉者皆焚之，爲吏所糾者至死。自是無復其學。秘府之內，亦多散亡。今錄其見存者于六經之下，以備其說。自歐陽修有《論九經請刪正義中讖緯劄子》，而魏了翁作《九經正義》盡削去之。自後學者同聲附和，而讖書遂致散佚，良可嘆惜也。按，康成用讖，取讖先儒。王厚齋譏《宋書·符瑞志》，謂沈約無識。陳氏、晁氏皆云。使其尚存，猶學者所不道。況其殘闕不完，於僞之中又僞者乎？朱氏《愍緯》

姑存之以備凡目，可也。王氏此一嘆惜，殆于贊邪害正之甚者矣。而朱子注《論語》『伏羲龍馬負圖』，

注《楚詞》『崑崙者，地之中也。地下有八柱』云云，是亦不盡棄其學。此引朱子所謂重言，

欲假以間執人口。不知義理則當遵正軌，考証則不廢旁稽。古書流傳典故，間有可信，不妨引徵。與立意宗之，其旨自別。而歐陽氏、魏氏欲皆去之，所謂因噎廢食也。不知緯與經原無大異，經所不

①「信」，望本作「言緯」。

取，政當以緯補之。朱氏《毖緯》一篇至精博，但不推本經義證明其說，恐仍未能息群喙也。今故復申辨，以祛淺見之惑。」

此王氏昶《跋韓勅孔廟禮器碑》，所引緯書，百數十條，以為足證經傳。辨則辨矣，博則博矣，然余即其所引按之，皆駁雜之說，無一語一事足明聖道政教之用，足資人事身心之益。豈若經文字字典常，修己治人之方，宰世經物之具，信如寒暑，昭如日星，循之則吉，悖之則凶者乎？漢學不信危微傳心之要，格物窮理之學，克己求仁之方，而主訓詁小學，主考證，或舍經文，專爭傳注，主其同己，非其異己者。惟憑智以徇私，不因心以會道，欲由此路引入以濟其變亂常行之術。最怪陋者，則如此表章識緯極矣。<sup>①</sup>

錢大昕氏曰：「通儒顧亭林、閻百詩、

陳見桃、惠天牧諸先生出，始篤志古學，研覃經訓，由文字、聲音、訓詁而得義理之真。臧氏亦其一也。」

按，此亦錢氏叙臧氏琳書語，其述漢學師承不爽，惟「得義理之真」一語，恐五百生墮野狐身耳。

江藩曰：「三惠之學興于吳，江水、戴震繼起于歙，從此漢學昌明，千載沉霾，一朝復旦。」

①「矣」下，望本有如下文字：「《李尋傳》『五經六緯』，言緯始於此。故張衡言緯始哀、平，又《王制》正義鄭釋《春秋運斗樞》云：『孔子雖有盛德，不敢顯然改先王之法以教授於世，陰書於緯以傳後王。』按，康成鄙倍至此，以義理言之，豈得與程、朱並稱？矧緯書並非專言改法，孔子又豈悍然必欲改先王之法者？其告顏子語已明盡無所隱諱也。善注《文選》引孟康曰：『聖人作經，賢者緯焉。』吾謂作緯者豈曰能賢，可參檢《桓譚傳》注、《張衡傳》。」

汪中曰：「諸儒崛起，接二千餘年沉淪

之緒，通儒如顧、閻、梅、胡、惠、戴，皆繼往開來，至戴氏集其大成。」

按，自始皇元年至今，二千一百餘年，上溯周敬王壬戌孔子卒，二百三十三年。此云接二千餘年沉淪之緒，是直繼孔子之統，又不數秦、漢、魏、晉、六朝南北朝諸儒矣。是殆因伊川《明道墓誌》「先生生乎千四百年之後，得不傳之緒于遺經」云云，及朱子稱「程子因子思《中庸》，得孔、孟不傳之緒」，羅璧《識遺》稱「夫子之道，至晦翁集大成。諸家經解，自晦翁斷定，然後一出于正」等語而妒之，故爲此語以敵之，而不顧其言之莫亶，人之弗堪也。

以上略舉諸說，以見漢學家宗旨議論，千端萬變，務破義理之學，桃宋儒之

統而已。

## 漢學商兌卷下

桐城方東樹

於《易》則有胡渭《易圖明辨》，惠士奇《易說》，惠棟《周易述》、《易漢學》、《易例》、《周易本義辨證》，洪榜《易述贊》，張惠言《虞氏義》、《虞氏消息》。惠氏士奇曰：「漢儒言《易》，如孟喜以卦氣，京房以通變，荀爽以升降，鄭康成以爻辰，虞翻以納甲，其說不同，而指歸則一，皆不可廢。今所傳之《易》，出自費氏。費氏本古文，王弼盡改爲俗書，又創爲虛象之說，而古《易》亡矣。易者，象也。聖人觀象而繫辭，君子觀象而玩辭，六十四卦皆實象，安得虛哉！」

江氏藩曰：「永嘉以來，鄭玄、王弼二

注列于國學，至南齊用鄭義，隋、唐專主王弼，而漢、晉諸儒之注皆亡。惟唐李氏《集解》博採諸儒之說，如孟喜、京房、馬融、鄭玄、荀爽、劉表、宋衷、虞翻、陸績，略存一二，於是卦氣、六日七分、游魂、歸魂、飛伏、爻辰、交互、消息、升降、納甲、之變、半見等例，藉此可以推尋。無如王、韓清談，程、朱理學，錮結人心，或詆爲穿鑿，斥爲邪說，先儒古義棄如土梗。夫漢儒之說，以商衢爲祖，商衢之說，孔子之言，可謂之穿鑿邪說哉？自王、韓之書行，二千餘年，無人發明漢時師說。東吳惠氏起而導其源，疏其流，於是三聖之《易》漢學家主張《管輅傳》，皆以爻辭爲文王作，無周公《易》，故止稱三聖。昌明于世。」

「國初老儒如黃宗義《易學象數》，雖闢陳搏、康節之學，而以納甲、動爻爲僞象，又稱王輔嗣注簡當無浮義。黃宗炎《周易象

辭》、《圖書辨惑》，亦力闢宋人，然不專宗漢學，非篤信之士也。」

按，許叔重《說文解字》所引壁經古文，率多異字。顧亭林氏謂以今經校，則《說文》爲短。《說文》引《易》，孟氏古文也。西京時劉向校書，以中古文較施、孟、梁丘之《易》；經或有脫字，惟費氏經與古文同。云「有脫字」，不云異，其所爲古文也。鄭氏實傳費《易》。輔嗣之注，用康成本，則雖改爲俗書，其經義固不異。如惠氏棟《九經古義》所甄錄古文，大抵字異而義無異者也。至于《易》本實象，實象之說，本之朱子。非虛象，較《略例》所論，固最得理。然輔嗣之斥互體、卦變、五行僞說滋蔓，非無見也。孔冲遠奉詔作疏，獨用王注，廓清千古，誠有功于四聖。長孫輔畿等無識，其作《隋志》，慨嘆

鄭學，不過仍王儉、陸澄之餘論而已。趙紫芝詩曰「輔嗣《易》興無漢學」，意深惜之。而鄭樵遂謂「王、韓之學，浮于桀、紂」。鄭又本之范甯，甯謂王弼、何晏，罪深于桀、紂。

似皆偏而失當，不如朱子本義理說《易》，而求實象亦不廢之變，爲得《易》之本義，但不用漢儒爻辰、納甲、飛伏諸邪說耳。<sup>①</sup>如惠氏、江氏之言，則門戶習氣之私太甚，姑勿與深論是非之精微，祇盡祛魏、晉以來儒說，而獨宗漢《易》，惠氏《易漢學》《孟易》一卷，《虞氏》一卷，《鄭氏》一卷，《京氏》二卷，《荀氏》一卷，《周易述》以荀、虞爲主，參以鄭氏、宋咸、干寶諸家。此非天下之至蔽者，斷不若是

① 「耳」下，望本有如下夾注：「《困學紀聞》云：『程子言《易》得其義，則象數在其中。朱子以爲先見象數，方說得理。不然事無實證，則虛理易差。』」据此，則惠氏實象之說，固朱子之說也。」



之說。學《易》而專主張游魂、歸魂、飛伏、爻辰、交互、升降、消息、納甲等說，此非天下之至邪者，斷不若是之離。謂漢人所說皆伏羲、文王、孔子三聖人之本義，此非天下之至愚者，斷不若是之誣。夫以京、孟之邪說，荀、虞《易》即孟《易》。駕之商衢，因復駕之孔子，誕誣甚矣。孔子十翼具在，有一語及于納甲、飛伏、爻辰等說哉？漢儒之《易》，謂兼存一說則可，謂三聖之本義在此則不可。且孔子學《易》寡過，而孟喜背師，京房殺身，豈《易》之用哉？<sup>①</sup>

言《易》而與程、朱異旨者，尚有數派。如力闢圖象，則毛奇齡、黃宗炎、胡渭；宗虞氏，則胡渭、黃宗炎、惠棟、趙繼序、張惠言；崇鄭學，則沈起元、魏荔彤、王宏、錢澄之、惠棟；論變通，

則連斗山、毛奇齡；說升降，則刁包、喬萊。而毛奇齡《仲氏易》、《推易始末》、《春秋占筮書》、《易小帖》四書，以變易、交易、反易、對易、移易論《易》，凡此皆漢學之支流雜派也。

於《書》則有閻若璩《古文疏證》，胡渭

## ①

「哉」下，望本有如下文字：「又按，《困學紀聞》卷首說《易》，何義門引劉屏山之語譏之曰：『才士口《易》，賢人玩《易》，聖人踐《易》。』劉本作『忘』，余易『踐』字。此卷其諸口《易》乎？」厚齋所說，雖不出雜博，然尚多格言精義。若今諸妄人所著，則求一得力之義不可得，而《易》之為書，乃成異端邪教矣！管輅曰：「善《易》者不言。」荀子曰：「善《詩》者不說。」況可橫議如是也哉？張楊園曰：「程子謂《春秋》一經，先儒學未及此而治之，故其說多穿鑿。」竊謂「《易》之失賊」亦如此。聖人全體是易，是以作《易》。後之學者須是本儒先之言，以求聖人之意，本聖人所示之理，驗諸日用事物之間，見善則遷，有過則改，求其所謂「其要無咎」者。慎無輕立說，以蹈不知妄作之失也。」

《禹貢錐指》，惠棟《古文尚書考》，宋鑒《尚書考辨》，王鳴盛《尚書後案》，江聲《尚書集注音疏》、《經師系表》。江藩曰：「自孔氏《正義》取僞孔書，而馬、鄭之注皆亡。國朝閭惠出，而《僞古文》寢微，馬、鄭之學復顯于世矣。如胡渭《洪範正論》，雖知僞古文而闕漢學五行災異之說，是不知夏侯始昌《洪範五行傳》亦出于伏生，非真能信漢學者也。」

按，僞孔古文《書》，至閻、惠諸家書出，舉世皆知，已有定論。晉鄭冲所得五傳，以

授梅賾，乃奏上列于學官。梁、隋間諸儒爲作義疏。唐孔氏本之作《正義》，唐代大行，今所傳是也。然如

若「藥弗瞑眩」，則謂因于《孟子》；「人心惟危」二句，則据《荀子》，以爲出于《道經》，是亦強爲周内，以全抹掇之耳。<sup>①</sup>至于馬、鄭之注存于他書者，王氏所輯《後案》，具有成書。以愚觀之，豈必能得二

帝三王之意乎？第以爲存古書可也。

於《詩》則有惠周惕《詩說》，戴震《毛鄭詩考》，程啓源《毛詩稽古編》，顧棟高《毛詩類釋》，范家相《三詩拾遺》，錢坫《詩音表》。江氏曰：「王肅、王基、孫毓、陳統互相申難，皆本毛、鄭，自漢及五代，未有不本毛公而別爲之說者。有之，自歐陽修《詩本義》始，於經義毫無裨益，專務新奇，首開妄亂之端。於是攻《小序》、《大序》者不一其人，毛傳、鄭箋棄如糞土。至程大昌之《詩論》，王柏之《詩疑》，變本加厲，直斥之爲異端邪說可也。」

① 「是亦強爲周内以全抹掇之耳」，望本作：「高宗諒陰」，孔子引之，而乃云出於《國語》；「爾有嘉謀嘉猷」，《坊記》、董仲舒引之，是時未有僞古文也。然則考僞古文者，皆強爲周内以全抹掇之耳。王白田懋宏以爲僞《尚書》不可廢，此爲持平之論。」

按，王柏刪《詩》，罪無可逭，斥之爲異端邪說是也。近人攻朱子者或罪柏爲妄，謂朱子實啓之，或挾柏爲功用，證朱門之人且不遵朱子以爲口實，皆非正論。所謂項莊舞劍，志在沛公者也。愚謂朱子自是，王柏自非。史臣贊之無識，許謙疑之是也，陳師道信之非也。至于《小序》，自歐公、朱子後，爭者甚衆，而馬端臨辨之尤力。余別有辨。若夫毛、鄭異同，昔人雖有專書，平心而論，毛傳得是者多，但語意渾涵，人多誤會耳。鄭箋時有牴牾，不如毛義爲長。蓋康成初通《韓詩》，又注《禮》時，未見毛傳，後作毛傳箋，却多用《禮》說，所以有不合。後人各主一家，互相申難，誠不得已。而近世學者，或妄謂鄭皆同毛，詆孔疏爲不得理，<sup>①</sup>此袒鄭之陋習，誣妄而不顧其安者也。不足與辨矣。<sup>②</sup>

①「理」下，望本有如下夾注：「《毛詩正義》鄭箋下引《六藝論》云：『注《詩》宗毛爲主，毛義若隱略，則更表明，如有不同，即下己意，使可識別。』」据此說則謂鄭皆同毛，及守疏不破注之說，皆不根之言也。近人旌德胡承珙作《毛詩後箋》，自言「墨守傳義，爲之既久，然後知箋之於傳，有申毛而不得毛意者，有異毛而不如毛義者。若唐人作疏，尤欠分曉，或箋本申毛而以爲易傳，或鄭自爲說而妄被之毛，至毛義難明，不能旁通曲暢，輒以傳文簡直四字了之而已」云云。按，此說勝於妄謂鄭皆同毛者。」

②「矣」下，望本有如下夾注：「王文簡云：『《詩小序》必不可廢，古今通儒論皆如此，然如郝楚望之每一詩必駁朱子，亦自不可。』」按，文簡於經術甚疏，此等特爲調停之論，門面弔場語耳，非真有所見於序之當廢與否，朱子之所以不可攻之處也。又云「常熟顧大韶欲刊一書，用毛傳爲主，毛不可通，然後用鄭，毛、鄭必不可通，然後用朱，毛、鄭、朱皆不可通，然後網羅群說，而以己意折衷之。嚴粲《詩緝》作於朱注之後，獨優於諸家，若《大全》之作，敷衍朱注，全無發明」云云。愚謂此襲康成之論，但門面好看耳，不知其果有憂於經義之未盡，必不容已而欲求聖人之旨，以恐誤來學邪？抑覓得此題自矜有知，苟以取名（轉下頁）

（接上頁）邪？毛、鄭、朱皆不得通，而必待己始通邪？夫《詩》之爲教，孔子言之已詳，而果於興觀群怨，事父事君，無邪之旨。奉使之才，登高能賦，授政能達，一皆優裕，而以其餘間憂毛、鄭、朱之誤學者，害經義，不得已而必正之邪？凡後人之強欲箸書說經者，吾請皆反之於此，而告以聖人之言曰：『夫我則不暇。』《書》曰：『不惟不敢，亦不暇。』又按，朱子《歐公事迹》曰：『公嘗謂前儒注經惟其所得之多，故能獨出諸家而行於後世。而後之學者各持好勝之心，務欲掩人而揚己，故不止正其所失，雖其是者一切易以己說，欲盡廢前人而自成一家，此學者之大患也。故公作《詩本義》，止百餘篇而已。其餘二百篇無所改易，曰毛、鄭之說是也。復何云乎？』見《大全集》第七十二卷。」

於三禮則有沈彤《周官祿田考》，惠棟《禘祫說》，江永《周禮疑義舉要》，戴震《考工記圖》，任大椿《弁服釋例》，錢坫《車制考》，張爾岐《儀禮鄭注句讀》，沈彤《儀禮小疏》，江永《儀禮釋宮譜增注》，褚寅亮《儀禮管見》，金曰追《儀禮正譌》，張惠言《儀禮圖》，凌廷堪《禮經釋例》，黃宗義《深衣考》，惠棟《明堂大道錄》，江永《禮記訓義擇言》，《深衣考誤》，任大椿《深衣釋例》。三禮總義則有惠士奇《禮說》，江永《禮經綱目》，金榜《禮箋》。江氏曰：「自晉及唐，三禮皆用鄭注，至宋儒潛心理學，不暇深究名物、制度，所以於《禮經》無可置喙。然必欲攻擊漢儒，僅于《周禮》中指摘其好引讖緯而已。南宋以後，始改竄經文，補亡之說興矣。《士禮》十七篇，文詞古奧。宋儒畏其難讀，別無異說。至敖繼公始疑《喪服傳》非子夏

所作，而注文隱攻鄭氏，於是郝敬之臆斷，奇齡之吾說起矣。延祐科舉之制，《易》、《詩》、《書》、《春秋》皆以宋儒新說與注疏相參，惟《禮記》則專用注疏。至陳澧乃為《集說》，不從鄭注，於是談《禮》者皆趨淺顯，不問古義矣。

「國朝如萬斯大、蔡德晉、盛百二，雖深于《禮經》，然或取古注，或參妄說，謂朱子吾無取焉。方苞輩更不足道矣。」

按，諸儒之于《禮經》，誠為盛業，然朱子於《儀禮》用功甚深，而於《叙錄》絕不齒及，或參其說即無取，可謂公是乎？<sup>①</sup>

阮氏元曰「賈疏《周》、《儀》二禮，發明

① 「乎」下，望本有如下夾注：「任鈞臺翼聖曰：『朱子輯《儀禮》經傳，凡《詩》、《書》、《周禮》、《禮記》以及漢儒劉向、劉歆之說，皆備輯之。』」



鄭學，最爲精覈。惟自六朝至今，說二經者甚多，其精義及制度術算、文字訓詁，多有出于賈氏之外者，皆可採擇。至康成亦間失經旨，而三鄭亦或有異同，撰疏者若守疏不破注古法，難決從違」云云。

按，此阮氏之說，可謂卓然不易偉論矣。蓋三禮專主制度、名物，此自漢學勝場，況又能不拘注疏舊法，兼收博取，實事求是。論學皆能若此，固萬世之眼目矣。但任此者，不易得其人耳。

於《春秋》則有顧炎武《左傳杜解補正》，馬驢《左傳事緯》及《附錄》，陳厚耀《春秋長曆》、《世族譜》，惠棟《左傳補注》，沈彤《左傳小疏》，江永《春秋地理考實》。三傳總義則有惠士奇《春秋說》。江氏曰：「宋以後貴文章，治《左氏》、《公》、《穀》，竟爲絕學。阮君伯元云『孔君廣森深于《公羊》之學』，然未見其書。」

按，《左傳》與《毛詩》，在漢代興之最早，而傳之獨盛。哀、平之季，迄於東漢，爭《左氏》者，若劉歆、鄭興父子、尹咸、陳元、范升、賈逵、鄭玄詳矣。六朝及唐，亦惟治《左氏》者較盛，故陸德明謂「二傳近代無講者」，則非自宋人始。漢學家非不知之，特欺世無聞，而駕以誣宋人爲之罪耳。且貴文章亦不自宋以後，而《公》、《穀》亦未嘗非文家所貴，此則非漢學者所及知耳。其爲之注者，服氏尠存，惟杜爲甲，孔冲遠已自云爾。則世人罪唐人作疏棄服用杜者，亦誣也。詳見中卷。至何休《公羊解詁》，悖理傷教甚衆。康成《發墨守》于前，劉原父《權衡》於後，以及蘇、呂、晁、黃之書，既明且允，今或有祖述何休爲專學者，則客氣好事，豪舉而已。大抵爭《春秋》者有二：一則爭傳以衛經，

一則爭注以衛傳。究之，啖、趙、陸、胡，與夫賈、服之注，有微有顯，聽世興行。近人攻杜預，惜縻信，輯賈、服，紛紛著述，志亦勤矣，迄不知於游、夏所莫贊者，果能通其指乎？似不如大義數十炳于日星之論，爲有裨于治教王綱耳。

於四書則有閻若璩《四書釋地》，江永《鄉黨圖考》，戴震《孟子字義疏證》，劉台拱《四書駢枝》，毛奇齡《四書改錯》，《大學證文》，錢坫《論語後錄》。

按，如《四書釋地》、《鄉黨圖考》，誠爲朱子功臣。故凡爲學，但平心求是，補正前賢，是前賢之所攸賴，<sup>①</sup>而望于來世之有其人也。若用心浮淺，又挾以門戶私見，叫囂呵斥，惟以能詆訾前哲爲爭名自矜之計，則無論其言未是，即是亦不成氣象矣。朱子《四書集注》惟重發明義

理，以訓詁、名物、注疏已詳，不復爲解。故曰：「邢昺《論語疏》，集漢、魏諸儒之說，其于章句、訓詁、名物之際詳矣。學者讀是書，其文義名物之詳，當求之注疏，有不可略者。」又曰：「漢、魏諸儒正音讀，通訓詁，考制度，釋名物，其功博矣。學者苟不先涉其流，則亦何以用力如此。」按，臧氏玉林曰「治經必以漢注、唐疏爲主」，曰「此其本原也。本原未見而遽授以後儒之傳注，非特理奧有不能驟領，亦懼爲其所隘也」。諸人推此以爲臧氏宗旨，矜爲獨出，不知皆朱子緒言也。且臧氏懼爲所隘，遂逃而去之，終身不復求之理奧。此所以蔽也。又曰：「本之注疏以通其訓詁，參之《釋文》以正其音讀，然後會之諸老先生之說，以發其精微。」按，漢學家惟刪此一層，遂差失離畔而去。據此可知朱子非廢訓詁、名物不講，

① 「攸」，望本無此字。

如漢學諸人所訾謗也。大抵爭四書者，於

《大學》欲復古本，去格致補傳。此自宋代以來，

紛紜甚衆，不始於今日。於《論》、《孟》欲刪《集

注》，此創於黃震，後顧氏和之。或訾《集注》未當，

別自改爲注說。此自毛奇齡、戴震以來，學者多輕爲

之。竊謂自唐人定注疏，《論語》所取包、張、周八家之說。

後如唐、宋諸家所有解義，皆經朱子訂取，幾于「曾經聖人

手，議論安敢到」者。蓋朱子於他經，固皆極精微，而于四

書，尤其平生全力所萃。故既爲《集注》，又爲《或問》，以發

其所以裁取之意，幾經審諦，而後定著。後人甫得一粗解

便矜爲獨出，不知是其所再三研慮而簡別不肯用者也。<sup>①</sup>

孟瓶庵言，「今人未毀齒便讀朱注，後來略見別解，却痛詆

程、朱」。此言誠足爲大戒。又云：「毛西河攻擊程、朱不

遺餘力，其所最以爲得手者，以程子言「性中只有仁義禮

知，曷嘗有孝弟來」。以爲初入學時，便不喜此語。考朱

子《答范伯崇書》一條，當日已明辨之。毛氏不知，以爲獨

出之見，可以詆訶程子，其亦愚而不知量也已。<sup>②</sup>因憶

《惜抱軒筆記》有一條，<sup>③</sup>說《孟子》「必有事焉」，以爲

「程子及程門諸賢說此，皆從心體上說，朱子他處亦多

取之，至《孟子集注》乃云「必以集義爲事」，似是誤也」云云。樹按，<sup>④</sup>朱子有《答何叔京書》一條，政辨此義。

<sup>①</sup>「也」下，望本有如下文字：「任鈞臺曰：《章句》者，朱子逐字稱停之書。《或問》，朱子自作，與《章句》相表裏。」

<sup>②</sup>「已」下，望本有如下文字：「錢大昕氏《養新錄》記此條，既引朱子之言，仍譏程子爲失。則其蔽昧不可解曉，其識遠出瓶庵下矣。」

<sup>③</sup>「憶」下，望本有「先師」二字。

<sup>④</sup>「樹按」至「則非是」，望本作：「按，《大全》五十八卷《答張敬之書》論『必有事焉』，以爲此一段依《孟子》本文，只合就養氣上說，《集注》言之備矣。明道移就持敬上說，工夫雖密，却是養氣前一段事，恐不若且依孟子看也。又六十一卷《答林德久》亦云：『孟子上下文無「敬」字，只有「義」字。程子是移將「敬」字上說，非孟子本意也。』陸清獻曰：『朱子雖有取程子之言，而至講「必有事焉」、「繼之者善」之類，則不從其說，是何等權度。』据此乃益信學者不可輕議《集注》。『必有事焉』乃是過脈，結上起下文法，言固必有事於集義而又不可豫期助長耳。玩此，則「有事」句不得滯講。如他處說心體上之言，惜翁似因禪家云「有事於心，無心於事」之語，故疑之耳。然孟子（轉下頁）

（接上頁）語非如此也。又按，程子論「必有事焉」與《中庸》「鳶飛魚躍」，同活潑潑地。朱子新舊兩說，亦極盡權度，以後說爲是。顧亭林疑「仁者安仁」《集注》引上蔡說不當，欲去之。不知上蔡語雖似少溢，固爲「安」字解，若亭林所引《太甲》、顏子，非安仁之事也。又劉台拱《論語駢枝》解「文莫猶人」，引《說文》、《方言》、《廣雅》以「文莫」爲「勉強」，似也，而以「躬行君子」爲「由仁義行」，則非是。「由仁義行」乃安行事，「躬行君子」是學者踐迹事。又錢氏大昕斥《孟子集注》「好名之人」章不用趙岐，爲失孟子之旨。按，趙岐《章指》言「廉貪相殊，名亦卓異，故聞伯夷之風，懦夫有立志」，是就能廉衍說，朱子解則謂真能取義之人少耳。蓋觀人之法，孟子之旨在言外，錢氏何足以知此哉？凡漢學考證家好攻《集注》，而說著義理無不錯者。」

且程子亦有此說數處，甚詳。惜抱偶未見耳。乃益信學者不可輕議《集注》。顧亭林疑「仁者安仁」《集注》引上蔡說不當，欲去之。不知上蔡語雖似少溢，固爲安字解。若亭林所引《太甲》、顏子，非安仁之事也。又劉台拱《論語駢枝》解「文莫猶人」，引《說文》、《方言》、《廣雅》，以「文莫」爲「勉強」，似也，而以「躬行君子」爲「由仁義行」，則非是。凡如此類，<sup>①</sup>不可更僕，姑舉一二，學者詳之可也。或屏《集注》，禁子弟不許讀，某氏。或斥不應立有四書之名，汪中。

○按，朱子卒于慶元六年庚申三月，越十二年嘉定辛未，劉燾爲國子司業，奏乞開僞學之禁，刊四書于太學，理宗淳祐十一年，真德秀乞進讀朱熹《大學》、《中庸》章句，《論語》、《孟子》集注，此四書之始也。《四庫提要》曰：「《論語》、《孟子》，舊各爲帙，《大學》、《中庸》，舊《禮記》之二篇，其編爲四書，自宋淳熙朱子始，其懸爲令甲，則自元延祐復科舉始，古來無是名也。然朱子書行五百載矣，趙岐、何晏以下，古籍存者寥寥。梁武帝義疏以下，散佚並盡。元、明以來，爲四書者甚衆，《明史·藝文志》別立「四書」一門，蓋循其實焉。朱彝尊

《經義考》於「四書」之前，仍立《論語》、《孟子》二類，黃虞稷《千頃堂書目》凡說《大學》、《中庸》，皆附于《禮》，示不去餽羊之義。」按，此即汪氏之所以藉手。或於

《中庸》別改章段，李光地。○按，安溪平生，事事學朱子，如依樣葫蘆然者。而其所著書，則皆暗與朱子立異，如《論》、《孟》則有《劄記》，《大》、《中》則有《章段》，《易》有《觀象》，《詩》有《詩所》，以及《參同》、《陰符》、《楚辭》，皆有注。《榕村劄記》則擬《語類》，《文集》擬《大全集》。或爭今《集注》非定本，而妄引祝氏本欲易之。<sup>②</sup>

① 「凡」，望本無此字。

② 「之」下，望本有如下夾注：「嘉慶辛未，吳縣吳英字伯和與其子志忠纂《四書章句集注》定本辨」。按，《四書章句集注》自宋嘉定辛未劉燾奏請刊行，至今六百年，凡十辛未矣。久經先儒，未有異說。昭於日星，莫於山岳。而忽有狙生患士，無知妄作，敢於功令傳習之書而欲變亂常行，疑惑學士，此王法所必禁，而吾徒所必攻者矣。吳氏之言，大要以今坊本沿明《永樂大全》本，《大全》沿元新安倪士毅《輯釋》，（轉下頁）



(接上頁)而《輯釋》則本於宋建安祝洙所作《附錄》也。洙父穆字和父，為朱子母黨，嘗受業朱子，而倪氏之師定宇陳氏櫟著《四書發明》，惟主穆氏《附錄》。愚按，今本源流如此，其亦可矣，彼所謂定本之稱，果孰傳之而孰見之哉？且考其說，凡所引定本，並無是書是名，且皆朱子初說，大不如今通行本之義周而詞當也，何得稱為定本？今列其所執者數條，一曰：《中庸》聖經一章，定本云：「蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我，學者知之，則其於學知所用而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者所宜深體而默識也。」以為朱子《儀禮經傳通解》、真西山《四書集編》、趙格菴《四書纂疏》、黃東發《日鈔》、胡雲峰《四書通》，此段皆如是云云。愚謂此段只大概粗說，詞意未密，文氣亦似若未足，大不及今通行坊本充實詳盡，字字堅密也。朱子臨歿前四日，猶改《大》《中》章句，諸書所引，必其先行之說，而非定本可知。劉穆親受學於朱子，其所傳本必不誤。一曰：《大學》「誠意」章今坊本從祝作「欲其必自慊」，乃初本，非定本，定本則曰「欲其一於善」。愚謂此為已致知者說誠意，自慊字緊健周足，對自欺言，若一於善，則寬緩平泛，又遺惡惡臭一層。一曰：《論語》「為政以德」章，

「行道而有得於心」，定本作「得於心而不失」。愚謂此處只解說德字之名義耳，「而不失」三字，贅冗無謂無著。統觀吳氏吐屬粗鄙，乃一淺俗僧父，固不足以知此等精微，要其說恐易簧鼓初學無聞之士，此政與諸漢學考證家相與呼引為狂，不可不摒棄放絕之者也。彼所云定本，亦不能指為何本，但據朱鑒書祝氏《附錄》云「興國所刊原本」云云，安知新國本云何也？又引《四書通》云祝本作「有得於心」云云，安知非以祝本為長乎？昔朱子言：「凡讀古書而能辨其真偽，一在以其左證之異同而質之，一在以其義理之當而知之。」又曰：「文字真是難看，彼纔得一說而執之不移者，若非上智，定是下愚。」又曰：「今人讀書不子細，將聖賢言語都錯看了，橫說豎說，誑惑衆生。」愚謂凡此皆由於矜名好著書而無忌憚，則無所不至矣。朱子答張德元曰：「《論孟集注》後來改定處多，遂與《或問》不甚相應，《或問》故不曾傳出。今莫若且就正經上思索，有未通，參考《集注》，不可恃此未定之書，便以為是也。」吳氏所據，殆如劉之遴《漢書》真本而更陋者也。」

於小學則有邵晉涵《爾雅正義》，王念孫《廣雅疏證》，戴震《方言疏證》，江聲《釋名疏證補遺》，《續釋名》，任大椿《小學鉤沉》，《字林考逸》，桂馥《說文解字義證》，吳玉搢《別雅》，段若膺《說文註訂》。於音韻則有顧亭林《音論》，《古音表》，《唐韻正》，《韻補正》，江永《古韻標準》，《四聲切韻表》，《音學辨微》，戴震《聲韻考》，《聲類表》，孔廣森《詩聲類》，洪榜《四聲均和表》。

按，小學音韻，是漢學諸公絕業，所謂「此自是其勝場，安可與爭鋒」者。平心而論，實爲唐、宋以來所未有。然而阮氏謂顧、江、戴、段諸公韻學，皆不能出陸法言之範圍也。

於經義總，則有顧炎武《九經誤字》，惠棟《九經古義》，江永《群經補義》，臧琳《經義雜記》，余蕭客《古經解鈎沉》，劉台拱《經

傳小記》，王引之《經義述聞》，武億《經讀考異義證》。

以上皆據江藩《國朝經師經義》著錄所謂專門漢學者也。其實諸家所著，每經不下數十種，有刊行而不爲江氏所採者，有刊行而江氏未見者，有刊行在江氏著錄之後者，有僅傳其目而竟未成書者，如錢大昭《可廬著述》，僅刊書名及序例，而實無成書。新名林立，卷帙盈千，充牣藝林。要其中實有超絕冠代，江河萬古，自不可廢。究之，主張宗旨既偏，則邪說謬言，實亦不少。苟或擇之不精，則疑誤來學眼目匪細，固不敢輕以相假，而弗慎取而明辨之也。

由是以及于文章，則以六朝駢儷有韻者爲正宗，而斥韓、歐爲僞體。

漢學家論文，每曰土苴韓、歐，俯視

韓、歐，又曰散矣韓、歐。夫以韓、歐之文而謂之散，真無目而唾天矣。及觀其自爲及所推崇諸家，類如屠酤計帳。揚州汪氏謂文之衰自昌黎始，其後揚州學派皆主此論，力詆八家之文爲僞體。阮氏著《文筆考》，以有韻者爲文，其旨亦如此。江藩嘗謂余曰：「吾文無他過人，祇是不帶一毫八家氣息。」又凌廷堪集中亦詆退之文非正宗，於是遂有訾《平淮西碑》書法不合史法者。明艾千子曰「弘治之世邪說興，勸天下無讀唐以後書。驕心盛氣，不復考韓、歐立言之旨，相率取馬、班之書，摘其字句，因仍附和。太倉、歷下兩生持北地之說，而又過之」云云。王遵巖與弟道原書云：「學六經、《史》、《漢》最得旨趣根領者，莫如韓、歐、曾、蘇諸名家。今觀諸賢，尚有薄唐、宋人之心，故其文如此。」又云：「方洲嘗述交游中語：總是學人，與其學歐、曾，不如學遷、固。不知學遷、固莫如歐、曾諸公，今人何嘗學遷、固，只是每篇抄得三五句《史》、

《漢》，其餘文字，皆舉子對策與寫東寒溫之套。如是而謂之學馬、班，亦可笑也。」孟瓶庵云：「當時尚摹擬秦、漢，故薄唐、宋。近之學者，又不知秦、漢、唐、宋爲何物，而隨聲附和，亦以宋人爲不足學。嗚呼，其亦可悲也已。」愚按，論學而薄程、朱，宗孔子；論文而薄八家，宗《史》、《漢》，此皆客氣，強不知以爲知者也。麻衣道者《正易心法》云：「學者當于義皇心地上馳騁，不當於周、孔脚下盤旋。」近世錢氏謂陸清獻公曰：「公自從文公人，某自從尼父人耳。」皆一類妄談也。<sup>①</sup>

①「也」下，望本有如下文字：「民，嘉定人，字子仁，莘楣從父行也。早孤，十三歲棄書學賈，數爲鄉里所侮。歎曰：世多妄人，求其不妄者，聖賢而已。遂慨然有學聖人之志。聞青浦有孔子衣冠墓，擇日齋戒往拜，夜夢有告已曰：『謝絕漢以來諸儒說乃可爲學。』自是專求之四子書。按，此真是妄人。無論學聖人必不異視朱子，即漢儒之說亦豈可盡廢？民又嘗以意更定四書次序，尤爲妄也。又艾千子天啓丙寅與周介生書『欲於《古文定》、《待》二書外，爲《文勦》、《文妖》、《文冤》、《文腐》、《文戲》五書，以譏文之無當者，使人知所避而發悟讀書，以知古人高深誠（轉下頁）

論，季隨必爲之判斷孰是孰非。此正猶張天師不問長少賢否，只是世襲做大。」愚謂黎州正如此，然猶未若祝允明輩諸妄人無忌憚至此極也。」

（接上頁）拙之所在」云云。按，《文定》、《文待》至矣，足矣，若又爲此，則標舉儉惡，且起爭鬭，轉失儒者大雅矣。黃黎州云「以制義一塗爲聖學之要，則千子之作俑也。其所言極至，不過云以歐、曾之筆墨詮程、朱之名理。夫程、朱之理，必力行自得，而後發之爲言。勃宰理窟，亦不過習講章之膚說，塵飯土羹，焉有名理？歐、曾之筆墨，向心變化，今以八股束其波瀾，焉有文章？無乃罔人昧己之論乎」云云。愚謂此說當分觀之，就文章而言，千子之論實爲至精。黎州不解文事，固不足以喻其故。若其論程、朱之理當力行自得，不徒以施之於文，此自篤論。然既實踐爲德行而又能發之爲文，有德者必有言，亦格物致知中一事。夫士能以歐、曾之筆發程、朱之理而以爲文，必非尋常庸人矣。千子所論，後有作者，必能尊之，而不得以黎州爲定論也。又祝允明作《罪知錄》歷詆韓、柳、歐、蘇、曾、王六家之文。又詆杜子美詩爲外道。又明汪華玉不喜東坡文，謂其不通。越人孫鑛月峰評《書》，譏《大禹謨》近排；評《詩》，譏《車攻》「選徒囂囂」背於有聞無聲。竟陵鍾惺伯敬評《左傳》「克段」篇，「大隧之中」四句抹之，謂爲俗筆。又趙汝談謂《洪範》非箕子作者。朱子曰：「胡季隨在湖南，頗自尊大，以道義先覺自處，諸人亦多宗之。凡有議

舉凡前人所有成說定論，盡翻窠臼，蕩然一改，悉還漢、唐舊規，桃宋而去之，使永遠萬世有宋不得爲代，程、朱不得爲人，然後爲快足于心。大抵以復古爲名，而宇內學者耳目心思爲之一變，不根持論，任意譏彈，顛倒是非，欺誣往哲。當塗者樹名以爲招，承流者懷利以相接，先進者既往而不返，後起者復習俗而追之。整兵駭鼓，壁壘旌旗，屯營滿野，雲梯、火牛、厭勝、五禁之術，公輸、墨翟、田單、酈生之儔，縱橫捭闔，蘇、張游說之辨百出。新學小生本無是非之心，亦無恩仇之報，但隨俗波靡，矜名走利，相與哆口睨目，曳挺攘臂而從之，揚風縱燎，欲以佐鬥爲鏖戰而決勝，滅此朝食，廓清獨霸。而程、朱之門獨寂然不聞出一應兵。夫習非勝是，偏聽成惑，若守文持論，敗績失

據，吾恐此道遂傾矣。蓋嘗懼之，故爲反覆究論，以爲漢學之人有六蔽焉：其一力破理字，首以窮理爲厲禁，此最誣道害教。其二考之不實，謂程、朱空言窮理，啓後學空疎之陋。不知朱子教人，固未嘗廢注疏。而如周、程諸子所發明聖意經旨，迥非漢儒所及，固不得以是傲之也。至于俗士荒經，古今通弊，不得概以蔽罪程、朱，如世治獄，併案辦理也。

楊慎曰：「宋儒以李斯之禍被之荀卿，此言過矣。弟子爲惡而罪及師，有是理乎？」愚謂今漢學家以世人不讀注疏之過，被之程、朱，與楊慎之論又恰相反。余嘗斷是獄，以爲師之於弟，傳道者也。庾斯端人，取友必端。荀卿謂子思、孟子亂天下，以子張、子夏爲賤儒，以人性本惡，放言高論，足



啓焚坑之禍，則以李斯之罪罪之，不爲無因。若夫程、朱，言論道德初無偏倍，今以王柏之疑經歸獄朱子，是則亦可以今漢學者之妄蔽罪康成乎？至于世士不讀注疏，則起於宋熙寧科舉之變法，王氏新經之學。朱子云「王介甫新經義出，士棄注疏不讀，猝有禮文之變，相視茫如」云云。元延祐取士之制，明永樂之修《大全》，錢氏大昕曰：「自宋以經義取士，守一先生之說，敷衍傳會，併爲一談，而空疎不學者，皆得名爲經師。至明季而極矣。」相沿既久，爭趨簡易，非程、朱之過也。

其三則由於忌程、朱理學之名，及《宋史·道學》之傳。其四則畏程、朱檢身，動繩以理法，不若漢儒不修小節，不矜細行，得以寬便其私，故曰「宋儒以理殺人，如商、韓之用法，浸浸乎舍法而論

理，死矣更無可救矣」。<sup>①</sup>所謂不欲明鏡之見疵也。其五則柰何不下腹中數卷書及其新慧小辨，不知是爲駁雜細碎，迂晦不安，乃大儒所棄餘而不屑有之者也。沈

冰壺稱王充《論衡》藉諸子以證經之誤，識在董仲舒上，可謂盲論。至朱彝尊《經義考》，《愍緯》一門多取孫穀《微書》。緯書本荒誕，固不足辨矣，若今漢學家說經，穿鑿僻妄，義理淺狹，如惠氏《古義》、臧氏《雜記》，最爲無取。其六則見世科舉俗士空疎者衆。貪于難能可貴之名，欲以加少爲多，臨深爲高也。既與程、朱異趣，而爲說不辨，用意不猛，則其門戶不峻，面目不著，自占地步不牢。求之于古，漢儒之魁首惟鄭氏，小學之導師惟許叔重，而諸經號難

① 「矣」下，望本有如下文字：「東坡云：『鄙淺之人好惡多同，故和之者衆。』愚謂庸俗鄙淺之人，忌孤芳，妒道真，恐其形己之短。」

治者，惟三禮名物、制度，故諸人負之以招于世。究其本志，特出于私妄好事，豪舉矜名，原未嘗爲明經起見。並未嘗反求之身，推之人事，實欲人已均獲治經之益，國家獲通經之用也。吾此論出，必爲漢學者所切齒，然吾非敢爾也。姑令彼平情自反，爲學而首禁窮理，妄矜博辨，別標宗旨，果於孔子之教有當否乎？夫爲學而首禁窮理，則吾心無節，觀物弗察，其所訓釋經文傳注，惟任于目，不顧其安。聞見雜博，傳會僻違，辨說譬喻，齊給便利，雖有左驗而實乖義理。辨而無用，無關宏旨。段善本譏康崑崙琵琶曰：「本領何雜，兼帶邪聲。」漢學說經，實亦如是。新學小生學未知本，粃糠眯目，天地易位，祈嚮一差，新奇是尚，客氣虛憍，強作解事，務出于衆人之所不知以

爲博。歧外生歧，未有底極，本不足則以碎逃之，說不足則以氣陵之，嚙嚙恟恟，詖遁給奪，不知其所非。勢將使程、朱既明之道，復入于晦盲否塞，豈非橫流之禍與！竊以漢儒訓詁名物以傳經，抱殘守闕，厥功至大，然初未嘗自以接周、孔真傳。爲是言者，今漢學家之言也。吾嘗推求其故，蓋因朱子嘗言「秦、漢以來儒者，惟知章句訓詁之爲事，而不知潛心反己，復求聖人之意，以明性命道德之歸。程夫子兄弟出，始因子思《中庸》，得孔、孟不傳之緒」云云。朱子此論，奪之于漢儒久興之後，今漢學家欲復九世之仇，故亦欲奪之于宋儒既盛之年。以六者之蔽，而加之以復仇之志，此其七識二字用佛典。胎意如此。至風氣波蕩，習俗移人，或有著書攻辨宋儒，反而求之，不得本心

之所由者有之矣。蓋新學之士未知是非之真，徒以矜名走勢，苟妄附和，機關用之既熟，耳目濡染，不覺自入其流。<sup>①</sup>黃蘊生有言：「辨有口者倡之于前，愚無知者和之于後。其敢于犯天下之不祥者，非好名也，即好利也。」愚謂天下自有公是公非。宋儒義理，實不能不用訓詁考證，而漢學訓詁考證，實不足盡得聖人之義理。而漢學家務欲破滅義理，本既不足，議論又乖，用愈多，馬愈良，離楚愈遠。如此而箸書，名非不美也，學非不博也，究之聖人不享其意，即己亦不獲治經之益，徒增故紙中一重公案耳。明薛蕙曰：「訓詁之書，大抵未嘗知道。持其區區之見，以推測古聖人之蘊，所謂臆說也。若于聖人之微言無所發明，雖整正小小文義，亦非儒者所貴也。矧其下者，離真失正，不惟無補于萬一，徒增聖經之疵類耳。」蕙在明代，

其時未有今日之漢學，而其言已如此。考漢學家所執為宋儒之罪者有三：一曰以其空言窮理，恐墮狂禪。不知古今能辨儒、禪之分，豪釐利害之介者，莫如程、朱，豈慮守捉者反為盜賊邪，亦過計矣！按，其說曰「心性之學，賈、馬、服、鄭所不詳，自王弼、何晏、柳子厚之徒，逮于宋熙寧以後，此弊日深，如使賈、馬、服、鄭生于是時，亦不可以默而已也」云云。此洪氏榜說。<sup>②</sup>夫以漢儒未有禪之世，而信其不流于禪，譬如執童子之未知妃色，未見可欲者，而

①「流」下，望本有如下文字：「陳季立論叶音曰：『顛倒古今，反覆倫類，一人倡之，天下群而和之，一世誤之，後世踵而從之，智者不敢生疑，賢者不敢致詰，若安之為固然。』」

②「說」下，望本有如下文字：「按，柳子厚曰：『浮屠之說，合於生而靜者，不悖於孔子；大鑒始終言性善，不背於孟子。』」

信其與柳下同操也。程、朱之言心、言理，嚴辨乎禪，坐懷不亂者也。賈、馬、服、鄭，當未有禪之世，又不知有心性之學，而不流于禪，童子之未知妃色者也。<sup>①</sup>且今人利欲薰心，矜名走勢，而切切焉憂禪之爲心害，亦過計矣。事障未除而深憂理障，<sup>②</sup>又代憂夫他人之事障未除，而恐其墮于理障；又代憂夫必不中夫理障，而恐其流爲他人之理障者，豈不爲禪人所笑倒乎？孔子曰：「夫我則不暇。」譬如蕩姬淫女而憂共姜之失節，致敗壞風俗而切切然苦爭之，豈不可笑。且如龜山近乎禪，陸、王全乎禪，而其德業功名成就如彼，豈今漢學諸人所能夢見。故使天下學者，果人人皆能如禪家之刻苦治心，斬情斷妄，其勝于俗儒之密對根塵，<sup>③</sup>堅生情執，日夜汨沒，終身交滾于

貪、嗔、癡、淫、殺、盜、妄言綺語、惡口兩舌、顛倒夢想、恐怖罣礙、煩惱憂惑，老死不悟者已多矣。故學人必於上項諸過，<sup>④</sup>俱已淨盡，又實兼有龜山、陸、王之道德學問，然後乃可精辨禪學之失，與陸、王之學之失，所以害于道，差謬于聖人，利害得失實在何處。吾以佛學致廣大，<sup>⑤</sup>極高明，尊德性，敦厚盡精微。但前不道問學，後不道中庸。否則自家事障未除，<sup>⑥</sup>如唐太宗之責蕭

①「也」下，望本有如下文字：「稽中散曰：『豈可見黃門而稱貞哉？』何義門曰：『黃門，不男者也。』按《癸辛雜識》引佛書甚詳。」

②「事障未除」至「豈不可笑」，望本無此段。

③「俗儒」至「憂惑」，望本作「俗儒沈迷汨沒」六字。

④「必於上項諸過」至「學問」，望本作：「必實能反躬克己，又實兼有道德學問。」

⑤「吾以佛學」至「中庸」，望本無此二十九字。

⑥「自家事障未除」，望本無此六字。

瑀，身俗口道，不將爲彼墮禪者阿棄而不屑與辨，而又安能闢之哉？明薛蕙主張佛老，謂之真聖人。其說本柳子厚，立論過差，誠爲得罪吾道。然其所云，不肯同佛、老于後世之儒，其言未爲無見。故禪之爲害，並非庸流所能中其病，亦非小儒所能闢其非，此事政難言之也。孟瓶庵言：①「余觀《楊龜山先生集》爲人誌墓之文，多稱其晚通佛學。則知大勳德、大道學，皆不免旁通佛理，然其人皆有根柢本領。若明世士大夫，不過剽竊緒餘，於此道實無所見也。」余此段議論，②及西原瓶庵之說，皆似獎禪，恐遺誤學術，學者要必兩邊究其實，方能辨其故。所望後賢，以意逆志也。漢學諸人之罪程、朱以言心、言理墮禪，不過竊取門面題目以成獄，誣之而已，非真有見禪之爲害也。如以宋、明以來心學墮禪之害爲皆程、朱言心、言性、言理啓之，而以爲之獄案，則不知六經、孔子已言心、言性、言理矣，無論程、朱以前自六朝及唐

禪學之興與程、朱無涉。即程子同時，最深于禪者莫如蘇子瞻，而子瞻固譏程子言性、言理者也。朱子同時，最近于禪者莫如陸子靜，③而子靜固與朱子異頓、漸之學者也。程、朱之後，最近禪者莫如王文成，而文成詩曰「影嚮尚疑朱仲晦」，則諸子墮禪，謂因程、朱而誤者，非事實也。陸、王之學，其旨皆出于孟子，④而以爲程、朱誤之，事既多誣。東坡最喜禪，如《思無邪齋銘》「凡思皆邪也」，與子由「本覺自明」之旨，皆以爲秘密宗門矣。溫公專言心，溫公作《潛虛》，專講心學。又曰：「光近得一訣，只管念个中字。」以迹

①「孟瓶庵」至「無所見也」，望本無此段。

②「余此段議論」至「逆志也」，望本作：「余此段議論似獎禪，恐遺誤學術，所望後賢以意逆志也。」

③「靜」，原作「敬」，今據望本改，下同。

④「出」，望本作「假託」。



論之，豈不是抱話頭？又葉少蘊《避暑錄話》云：「熙寧以前，洛中士大夫未有談禪者。偶富鄭公問法于華嚴，知其得於圓照大本。時本方住蘇州瑞光寺，聲振東南，公乃遣使作頌寄之，執禮甚恭如弟子。於是翻然慕之者，人人皆喜言名理，惟司馬溫公、范蜀公以爲不然。既久，二公亦自偶人其說，而溫公尤多，蜀公遂以爲譏。溫公曰：『吾豈謂天下無禪乎？但吾儒所聞，有不必舍我而從其書爾。』此亦幾所謂實與而不與者。觀其與韓持國往來論《中庸》數書可見矣。末因蜀公論空相，遂以詩戲之曰：『不須天女散，已解動禪心。』蜀公不納，乃復以詩戲之曰：『賤子悟已久，景仁今日迷。』又云：『到岸何須筏，揮鋤不用金。浮雲任來往，明月在天心。』此道極致，豈大聰明而有差別？<sup>①</sup>觀此，謂溫公不通禪，可乎？」而向來不聞有人議其流害，而獨罪程、朱，抑又不平。若以程子之言有似于禪者，則朱子嘗作《記疑》一卷，已辨其失程子之意。若以程門諸賢之流于禪者爲程子之罪，而如龜山之出，其所陳時政，絕無一毫禪病誤人家國。

高宗不行其言，高宗而行其言，則是豈不足以救弊。夫禪之所以爲害，在遺人事，悖倫常，程、朱有之乎？微獨程、朱，即龜山、陸、王有之乎？然而程、朱所以嚴辨乎禪者，爲其所依託心性，彌近理而大亂真也。乃黃震等並舉其真理無差者而欲去之，則又爲謬妄矣。夫不考其實而第以其言及於心、及於理，即指爲禪，是必舉六經之言性、言心、言理等句而盡刪之，俾天下之人皆作比干，刳其心而去之，然後乃免于禪，非止懲羹吹竇，並將因噎廢食也。昔蜀漢時，天旱禁酒，釀者有刑。吏於人家索得釀具，論者欲與作酒者同罰。簡雍與先主游，觀見男女行道，雍曰：「彼人欲行淫，何以不縛？」先

① 「此道極致豈大聰明而有差別」，望本無此十二字。

主曰：「卿何以知之？」雍曰：「彼有其具，與釀酒者同。」李茂貞居岐，以地狹賦薄，下令榨油，因禁城門無內松薪，以松可爲炬也。有優者誚之曰：「臣請更禁月明。」又禪家語錄有曰：「譬如脚上忽患惡瘡，但當療瘡，不當憎脚。」如黃震、顧亭林漢學家之議，是何異欲縛行道而禁月明兼憎脚邪？且所疑于禪者，又非禪之理也。使真解禪者如張無垢、蘇子瞻輩見之，應且爲笑也。何者？是不知告子之「不求於心」，乃政爲禪之三昧，而求心者非禪也。蓋唐、宋以來學者所以墮禪，皆專用心向裏，就身心上做工夫，直要明心見性，此實出于達摩剿除知解義學，直指悟理，謂之頓門。黃氏、顧氏不知，轉向義學搜捉賊犯，又不覩聖人之全，遂於疑似之際而欲闢聖人之言，其害

更甚于禪。何也？禁天下不許求心、求理，勢必使人人失其是非之心，即于惶惑茫昧，而無復觀理之權衡矣。近世漢學家又全不用心于內，全不向身心上做工夫。耳食門面語，惟務與宋儒立異爲仇，顛倒迷妄，信口亂道，其害又甚于黃氏、顧氏。何也？但恃數卷駁雜斷爛漢儒之言，黃吻少年皆議宿學，勢必流于狂誕無忌憚。要之，實黃氏、顧氏作之俑也。自朱子廓清以後七百年，不幸又生此大亂，可懼之甚也。夫諸人以程、朱言心、言理墮禪，爲害于學術、治術。試考南宋以來其治亂政事得失之由，何者是禪學遺之大害，又何者是因程、朱言心、言理而致？一一無實而虛構橫誣「莫須有」三字，何以信天下後世？流俗無聞不學者衆，耳食浮游，附和丕察，併爲一談，牢

不可破，此孟子所爲好辨也。彭魯岡曰：<sup>①</sup>「勿論禪與不禪，只有益于身心，有益于天下國家者，便是正學；只有害于身心，有害于天下國家者，便是邪說。」此語亦粗而有病，學者詳之。夫孔子修《春秋》，爲

亂臣賊子也；孟子闢楊、墨，爲充塞仁義也；韓子闢佛，爲其去人倫、無君父也；程、朱闢禪，爲其彌近理、大亂真、淆聖學也。漢學闢程、朱，則竊其說而即以蠹之，其罪名獄辭所定，案牘左證所牽，皆在疑似矯誣，安得臯陶使聽直乎！且吾決知漢學之人，必無深慮沉識，真能分明覩見禪之害，正爲斯道至切大患處也。何以明之，以其人制行皆溺于利欲常度，黷貨濫色，邇勢矜名，私狹忿伎，講經與躬行心得判而爲二，<sup>②</sup>無一人一事可比禪德尊宿。則知其志慮必不能閑邪衛道，

憂在萬世。且其學識亦必不能精思密察，過于程、朱也。況今天下並無禪病、心學之失，非明季之比，而六經、孔、孟、程、朱之言，亦必無此流弊，皆不煩代慮之也。其一則以宋人廢注疏，使學者空言窮理，啓後學荒經蔑古空疎之陋，則又非實。考朱子教人爲學，諄諄於漢、魏諸儒正音讀，通訓詁，考制度，釋名物，以爲當求之注疏，不可略。又曰：「秦、漢以來，聖學不傳，儒者惟知訓詁章句之爲事，而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。然或徒誦其言以爲高，而不知深求其意，遂致脫略章句，陵藉訓詁，坐

①

「彭魯岡」至「學者詳之」，望本無此段。

②

「二」下，望本有如下夾注：「趙大洲曰『學者只貴眼明，不須踐履，言與行違，心與迹異』云云。」

談空妙，而其爲患反有甚于前日之陋者。」又曰：「自秦、漢以來，儒者不知反己潛心，而以記覽誦說爲事，是以有道君子，深以爲憂。然亦未嘗遂以束書不觀，坐談空妙爲可微倖于有聞也。」可見楊慎等之論皆竊朱子之言，而即用以反噬之。又曰：「或遺棄事物，脫略章句，而相與馳于虛曠杳渺之中。」又曰：「其有志于爲己者，又直以爲可以取足于心，而無事外求也。」此方真是禪。是以墮于佛、老空虛之邪見，而義理之正，法度之詳，有不察也。」此指陸子。又曰：「近看《中庸》古注，極有好處。如說篇首一句，便以五行、五常言之。後來雜佛而言之者，豈能如此殼實。因此方知擺落傳注，須是二程先生，方始開得此口。若後學未到此地位，便承虛接響，容易呵叱，恐屬僭越，氣象不好，不可不戒

耳。」又《識駁胡紘父在不當承重說後》云：「今之學者於古人之遺文，不爲之詳究，以空言而議朝章，以清談而干王政，是尚不足窺漢儒之壘，而何以升孔子之堂哉？」又引《說文》解《易·恒卦》，又於《大有》「用亨」，以爲亨、享字《易》中多互用。因言「文字音韻，是經中淺事，故先儒得其大者，多不留意，然此等處不理會，却費無限辭說牽補，卒不得其意，亦甚害事」。可知今人主張鄭學小學以爲門戶，皆竊朱子之緒論而反置之。據以上諸說，朱子教人讀書，平實如此，何嘗如今漢學家所詈云爾哉？其一則曰以其講學標榜，門戶分爭，爲害于家國。夫自古亡國以用小人。近世議論，專以亡國之禍歸之君子。或謂之曰黨、曰道學、曰講學之家、曰講學門戶，若以比于佞人宦寺，尤當戒者。而

不聞一人議曰某代之亡，以用小人之過也，可謂失其本矣。或云洛、蜀黨分而北宋亡，道學派盛而南宋亡。試平心核之，徽、欽之亡，外以海東青，內以花石綱，於洛、蜀黨何干？趙汝愚、韓侂胄之分黨而啓黨禁也，固也。南宋之亡，果以道學盛之故乎？<sup>①</sup>夫不咎蔡京、童貫而咎洛、蜀黨，不咎韓侂胄而咎道學派，不咎嚴、魏而咎東林，此果爲理實之言乎？至南宮靖一作《小學史斷》，<sup>②</sup>又以宋之南渡爲道學之功，宋之不能恢復，由僞學之禁，此又不然。惟元仁宗曰：「儒者所以可貴，以能維持三綱五常之道也。」此言至平實。若夫真儒濟世，其人既不多遇，有其人而又不遇，則亦無益。孔子並不能救魯之弱，孟子並不能挽戰國之亂，不用也。今既不可以魯之弱、戰國之亂爲孔、

孟之罪，亦斷不可謂魯之延、戰國不速亡爲孔、孟之功。凡此皆小人誣正及僻儒虛矯，非事實也。世又謂程、朱見道之明，不應爲黨，此亦不然。夫講道刑仁，氣類朋來，自然之理。五臣不同氣，而與共、驩爲類乎？孔子不與顏、曾同氣，而與陽貨、季孫爲類乎？諸人之論，全不平心論事，惟滕紙上之口，似是而非，以箝制人口，動以亡國之禍加之，使不得脫，此帝舜所謂「讒說殄行」也。夫不核邪正是非，禍亂政教所由之實，而概以亡國之罪加之正人君子，果經世之言乎？世論東林，則同類之中賢奸先混；伊雒

①「乎」下，望本有如下夾注：「朱子卒於甯宗慶元五年己未，下逮己卯宋亡八十年。」

②「一」下，望本有如下夾注：「字仲靖，分甯人，理宗端平進士。」



則攀援聲氣，末流依附，雖創始諸人未必逆料及此，而推原禍本，則一二君子不得辭其咎。又以明之亡，亡于門戶，門戶始于朋黨，朋黨始于講學，講學始于東林，東林始于楊時。又論明馮從吾之爭講學，以爲士大夫甲科通籍，於聖賢大義不患不明，顧須實踐何如耳，不在乎聚而講也。宿松朱書亦言陽明之失，失在講學，誠有如胡端敏之言者。又曰：「古未有在位而講學者，凡講學于居官之日，皆所不取。說者以中原陸沉，實清談之禍。雖爲過甚，揆其流弊，不得謂非有由也。」以上諸論，誠爲有見，亦頗皆實事，無可置辨。然愚心終不安，其實蓋不然也。間嘗反覆推究，以爲堯、舜之世亦有共、驩，豈得爲四岳、五臣之咎？孔氏之門，弟子三千，聲氣攀援甚矣，豈可執爲聖人

之咎？則論東林、伊雒之說，非言之信也。自古聖帝明王，因時立政，曰：以救敝而已。揖讓征誅，忠、質、文之尚，末流且滋弊端。則因東林始于楊時，而欲集矢于程子，非言之信也。伊古以來，不能使仕宦者皆明于躬行實踐，皆賢哲有學之士。則謂士大夫甲科通籍，皆明于聖賢大義，無容講學，非言之信也。堯、舜「都兪吁咈」，其戒臣鄰也，曰：「余違汝弼，汝無面從。」皋、禹之謨，喜、起之歌，伊、傅、周、召之訓，漢、唐以來名臣碩輔所進忠于時主者，刑賞舉措，公私黜陟，政治得失，地方利病，民生休戚，無非講學，而謂在位者不當講學，非言之信也。陽明之學是邪，在位何不可講；非邪，在下又可講乎？不論所講之是否，第執陽明爲不當在位講學，非言之信也。且夫

所爲講學者何先乎？非尤當講明進退出處語默之義乎？經故曰：「邦有道，危言危行；邦無道，危行言遜。」又曰：「邦有道，其言足以興；邦無道，其默足以容。」既明且哲，以保其身。」又曰：「爲下不倍。」又曰：「惡訐以爲直。」又曰：「人而不仁，疾之已甚，亂也。」又曰：「不在其位，不謀其政。」明之君子，於此皆犯之，安在其能講學也。冒講學之名，而不精求聖人利用安身之道，徒使人詬病聖人之學不當講，是誣之也。昔程子以《易》之《艮》示郭忠孝曰：「艮，止也。學道之要，無出于此。」忠孝因榜其室曰「兼山」，立身行道，皆自止始。《易》之爻象有六：曰時、曰位、曰德，苟違其義，皆垂凶、悔、吝之戒。凡此皆切近之學，明之君子舍此不講而攻人之惡。今之君子

第見其害，不究其實，懲羹吹竇，因噎廢食，因執論以爲士大夫不當講學。二者交病而皆失，至死不相服，竊以爲皆誤也。夫堯、舜、禹之傳天下也，曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，講學也；「舜好問而好察邇言」，「執其兩端，用其中于民」，講學也；契爲司徒，「敬敷五教」，夔典樂，教胄子直、寬、剛、簡九德之行，講學也；《周官》三六德行之教，樂正、司成論說，講學也；《易》曰「明辨晬」、「議德行」，講學也；孔門弟子問仁、問政、問君子、問崇德修慝辨惑，講學也；孟子曰「博學而詳說之」，講學也。未達者之用，在講正心誠意，<sup>①</sup>修身齊家，懲忿窒欲，遷善改過，進退出處，辭受取

① 「在」下，望本有「先」字。

與，語默謙晦，不邀名，不願外，居易俟命，素位之學；既達者之用，在講治平之理，<sup>①</sup>興仁興讓，積事定國之機，藏恕喻人之道，理財用人，好惡公私，義利得失之戒。七情五性之毗于偏也，如油著麪，利害存亡之幾，決于毫釐千里。自一身而至邦國，自一物而至萬類，何在非學，何在不當講？故曰：「學之不講，是吾憂也。」孰謂不當講學邪？今夫治河者，導之使順軌，則行乎其途而不爲害，若強壅之以逆其性，未有不潰決汎濫者也。故曰：「防民之口，甚于防川。」故禁學者不當講學，毋論非理道之正，而其勢亦必不能終遏於是。執子莫之中者，謂學者當有躬行之實，不當有講學之名，斯論一出，天下推以爲名言篤論矣。以愚論之，亦非信言也。孔子論誠身之目曰博學、

審問、慎思、明辨，然後繼之以篤行。夫學不講則道不明，道不明，安必躬行之皆出于是邪？故曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」然則謂躬行者不當講學，非言之信也。或又謂講學宜也，祇當自講，不當召聚徒黨以爲之名，馴至聲氣攀援之弊。似也，而亦未盡事理之實。夫傳道得吾徒，有講則必有聽受之者。「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」「聖人作而萬物睹」，師道立則善人多。古人恥獨爲君子，儒者守先王之道，以待後學，安得如生公說法，聚石爲徒乎？《易》曰「君子以朋友

①「在」下，望本有「細」字。

講習」，「臨觀之義，或與或求」，《論語》開宗明義第一章曰「學而時習」，「有朋自遠方來」，又曰「以文會友，以友輔仁」，又曰「誨人不倦」，又曰「狂簡，不知所裁」，皆講之于人也。世之君子，讀書論世斷國計，著書立言以折衷古今大義，乃併「學而」一章亦未讀，吁，可怪已。且夫所爲講學者，非將欲試之于用乎？使第一人閉戶私居面壁，對陳編而切究，固可以自淑矣。假如疑無與析，奧有未通，或致歧誤，流害人心世道國計民生，豈不悔辨之不早辨乎？借使皆徹矣，無疑矣，不誤矣，一旦用之，亦必上告吾君，中語同僚，下詔百姓。告之、語之、詔之，不能皆喻，必須講辨，則仍是講學也。故學縱可一人獨講，斷不能一人獨行，故謂講學不當同人者，此無意于公天下、用天下之言，

其意思局量，亦甚迫隘矣。若又以伊尹、傅說、太公之初爲說，則又非倫。王佐之人不世出，安得恒置數百年天下萬衆不學，萬事不理，以待之遙遙不世出之王佐乎？則以講學祇當杜門自講，不當同人者，非言之信也。然則如之何而可？曰：在上者司成、學政、校官，官爲之講學；在下者師儒爲之講學。如唐、虞司徒典樂之法，《周官》德行、道藝之教，孔孟六經之言，蘇湖、白鹿之規，講之愈明愈甚，國家皆受其福。孟子曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎？」然則亦患不講學耳，豈謂不當講學邪？<sup>①</sup>若明人之講，處

① 「邪」下，望本有如下文字：「且夫所謂講學者，非謂相與講去其非邪？徐鶴洲云：『朝廷以賢否辨仕路，公庭以曲直平民情，里巷以是非正風俗，其爲盛世無疑矣。』愚謂清議所以維風俗也，講學所以端清議也。」

己太高，凌厲激訐。於「疾之已甚」、「斯疎斯辱」、「未信爲謗」、「不可則止」等戒均昧，出位干政，樹幟以講學爲號，收召好名之徒以爲聲氣，不思良止之訓。是慝也而弗修，是惑也而弗辨，是忿也而弗懲。若是者，政坐不講學也。<sup>①</sup>夫講學者鼓盛氣以強人從己，未有不激人之怒者，況施之敵以上及人主也。然則非講學之足爲害，而講之歧其方、誤其用，徇外爲人以滋之害而貽世口實也。大抵論事者第論其大體得失之數，而不深究其致敝之實，往往情與事不相中。晉、楚帶劍，各執其龕疎之見，似是而非，馴至潰敗決裂，大繆不然，而終不肯降其心，析義未精，未嘗異人事理而權之也，故曰「異以行權」。如明人之講學是也，其所以爲講者非也。世之君子，睹其害而不察其所

以然，動詆之曰講學家。因謂士大夫不當講學，亦非也。紛紛異論，邊見謬說，惟第論大體得失之數，而弗詳究其實也。推之而昔人青苗、保甲、手實、雇役諸大端，亦若是則已矣。凡此，政學之所宜講也。孰謂不當講學耶？按，《後書·申屠蟠

傳》稱：「先是京師游士汝南范滂等，非訐朝政，自公卿以下，皆折節下之。太學生爭慕其風，以爲文學將興，處士復用。蟠獨歎曰：『昔戰國之世，處士橫議，列國之王，至爲擁篲先驅，卒有阬儒燒書之禍，今之謂矣。』」故漢、明黨禍，其罪在于非訐朝政，造作虛譽，此政坐不講明哲保身之學耳。若但如《儒林傳序》，樊準、徐防等疏，鄭玄等傳，所述立學講授本末，京師建立太學，訪求名儒，徵詣公車，以充禮官，公卿各舉明經，立五經博士，分門專業，各以家法教授。士之願學者，造太學受業，兼通者爲高第，擢爲講郎。太常差次總領，通經術

① 「學」，望本無此字。



者皆得察舉。或宦學既成，以老而退，安車駟馬，告歸鄉里，各以其學開門授徒，四方來游從者不拒。至太學教法，宜採漢、晉、宋、元諸儒，如左雄、黃瓊、胡廣、朱子、許衡，不忽本論學校成法故事，斟酌畫一，使天下曉然于一道同風之旨。經學、小學外，律算、庶政，分立科師，職業分明，斯國不異學，士皆通經足用，自無明人門戶紛歧之弊及科舉空疎之陋矣。<sup>①</sup>又考異說之興，其始由一種知賢之過，不能反己潛心，盡精微之蘊，以約之至道之正。而又或鼓之以客氣浮情，遂如水火之不相為謀。此在思、孟、程、朱之世已然，如楊、墨、告子、蘇、陸之徒是也。如東坡以伊川為奸，豈非過論？葉紹翁詆道學為市，近世熊賜履《閑道錄》詈陸、王為異類，蕭企昭詈陽明為賊，皆過言也。<sup>②</sup>其後如黃震、王柏等，則信之不及，疑所不當疑，不探本實，為說粗疎。迄于楊慎、郝敬、李塨、毛奇齡等，器識益浮淺，偏見顛倒，極口詆毀，徒欲自絕。惟顧亭

林以忠信之質，濟之以博辨之學，又以有激于時，而務立說以矯敝，論近理實，而人始尊信之。雖不專主漢學，而抑揚太過，竟成禍胎。迨閻、惠繼起，墮本勤末，置邇效賒，而漢學考證遂於義理之外，巍然別為一宗主。如田氏之齊，成師之晉，國統盜移矣。蓋人情好異喜新，矜奇愛博，而閻、惠起而恩之，以豆區釜鍾之施，使人心悅從，而漸移其畔宋即漢之心。後來戴氏等日益寢熾，其聰明博辨既足以自恣，而聲華氣燄又足以聳動一世，於

① 「矣」下，望本有如下文字：「隋梁彥光為相州刺史，用秩俸招致大儒，立學、講授、策試、賓貢，其法甚備。又曾南豐有《請令州縣特舉士劄子》。」

② 「也」下，《補義》有如下文字：「紹翁字嗣宗，建安人。《四庫提要》云：『紹翁之學以朱子為宗，然賣武夷山一條，於朱在無所回護』，足知其是非之公。」

是遂欲移程、朱而代其統矣。一時如吳中、徽、歙、金壇、揚州數十餘家，益相煽和，則皆其衍法之導師、傳法之沙彌也。曲而辨之，其塗則異；總而斷之，其失則同。何者？同昧其本而競談其末也。吾嘗論附宋學者或有愁儒，攻程、朱者必無君子，心術邪也。昔者孔子、孟子，原因人心多蔽，義理不著，邪說詖行，充塞仁義，懼爲世道之憂，故修訂六經，相與講明切究，以續夫唐、虞司徒之教，禹、湯、文、武、周公之法。凡以爲明德也，明民也。<sup>①</sup>明德明而後知修、齊、治、平相因之序而不可易，亦明德明而後知大中至正之所在而不可偏。其物則君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之際；其事則日用動作、進退取舍、是非邪正之分。所謂「率性之謂道」，率此也；「修道之謂教」，修

此也。六經之爲教于天下萬世，如是而已。今漢學家首以言理爲厲禁，是率天下而從于昏也。拔本塞源，邪說橫議，較之楊、墨、佛、老而更陋，擬之洪水猛獸而更兇。何者？洪水猛獸害野人，此害專及學士大夫；學士大夫學術昧，<sup>②</sup>則生心發事害政，而野人無噍類矣。荀子曰「飾邪說，文姦言，以溷亂天下，使天下混然不知是非治亂之所存」，「不足以合文通治，然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆」。<sup>③</sup>漢范升曰：「孔子曰博學

①

「明」，望本作「新」。

②

「夫」下，望本有「之」字。

③

「衆」下，望本有如下文字：「莊子曰：『使一世之人，吞聲服之，非心服也。』」

約之，弗畔矣。夫學而不約，必畔道矣。」<sup>①</sup>又鄭、賈之徒譏《公羊》，以為言乖典籍，詞理失所，是為俗儒。何平叔曰：「善道有統，故殊塗同歸。」異端不同歸也。<sup>②</sup>蘇子瞻曰：「學失本源，邪說並馳，大言滔天，詭論蔑性，不謂自便，曰固其理。」朱子曰：「書愈多而理愈昧，讀書愈勤而心愈肆。」元杜瑛曰：「先王之道不明，異端邪說害之也。」明黃太冲曰：「讀書多而不求于心，則又為偽儒矣。」彭魯岡曰：「同一讀書，為誇多而讀者，人心也；為明善而讀者，道心也。」近人陸世儀曰：「世有大儒，必不別立宗旨。」皆若為斯人而發者也。禪家語錄有云：「修行之人，有一分工夫，便有一分勝心，有十分工夫，便有十分勝心，既有勝心，則有我相，我相、勝心作大障礙。」愚謂此昔

人所謂飲藥加病、學而名母者也。陸子靜曰：「凡人溺于勢利者可回，溺于意見者難回。孔、顏所以貴無我、克己、不遠復也。古今學術之歧，惟爭於此。」《淮南子》曰：「乘舟而迷者，見斗極則悟。」夫欲求斗極，舍孔氏之義理何止？欲求孔氏之義理，舍程、朱之講辨何階？今漢學諸公，口言誦法孔氏，而痛斥義理，羞談程、朱。全以勝心、我相說經，欺誣後生，蕩滅本義，不過欲反程、朱而已。程、

① 「矣」下，望本有如下文字：「龔勝非龔建曰：『章句小儒，破碎大道。』」

② 「也」下，望本有如下文字：「徐偉長《中論·治學》篇：『凡學者大義為先，物名為後，大義舉而物名從之。然鄙儒之博學也，務於物名，詳於器械，考於訓詁，摘其章句，而不能得其大義之所在。』偉長生於漢季，乃不為馬、鄭之學所囿如此，可謂卓然有識之士矣。」

朱生前，不幸蒙僞學之禁。百年論定，如日中天，學者恭逢盛世右文，尊儒上學，一道同風，列聖傳心，後先一揆，功令所垂，薄海祇奉。而漢學之徒，以其謏聞駁雜之辨，支離繆悠之論，倡爲邪說，傾敗正道，簞鼓士心，疑誤來學，言辨而逆，飾非而好，潛移顯奪，日漸月化。數十年來，此風遍蒸海內，如狂飈蕩洪河，不復可望其澄鑒。在上者，其勢位既足以軒輊一世，風會所尚，一時高才敏疾之士又群趨附之。平居談論，若不畔程、朱，即非學，言有偶及之者，輒羞慙若將浼焉。若不共戴天之仇，義必如是而後爲丈夫者。周櫟園言：「王百穀之子王留，以詩文門戶分別，推遠其父，若百穀生前負大辱于世，而不屑爲其子者。」詩文門戶，即不同調，亦何至自昧于人倫如是。今之攻程、朱者，大率皆王留也。又明葉文忠向高《三賢祠記》

云：「新學繁興，異端蠡起，有能彈射紫陽者，則世共以爲高。」<sup>①</sup>舉凡所謂儒梟惑衆，狙學擬聖，悉萃于一時。較章惇、邢恕、范致虛、陳公輔、胡紘、施康年、汪沆、沈繼祖、林栗諸人，氣力更大焉。《詩》曰：「雨雪瀼瀼，見晁聿消，莫肯下遺，式居屢驕。」又曰：「雨雪浮浮，見晁曰流，如蠻如髦，我是用憂。」乾隆初，謝濟世詆朱子《大學》《中庸》章句》，且謂明代尊崇朱子之書，以同鄉同姓之故，因奏請廢朱子《章句》，而用其自注《學》、《庸》頒行天下。六年九月二十五日奉上諭：「朕聞謝濟世將伊所注經書，刊刻傳播，多係自逞臆見，肆詆程、朱，甚屬狂妄！從來讀書學道之人，貴

①「高」下，《補義》有如下文字：「按，《野獲編》言穀老仍與妓馬湘蘭有床第之好，則宜其子之非之也。天下歇家之號，固非端人也。」

乎躬行實踐，不在語言文字之間辨別異同。況古人著述既多，豈無一二可以指摘之處？以後人而議論前人，無論所見未必即當，即云當矣，試問于己之身心何有益哉？我聖祖將朱子升配十哲之列，最爲尊崇，天下士子，莫不奉爲準繩，而謝濟世輩倡爲異說，互相標榜，恐無知之人爲其所惑，殊非一道同風之義，且足爲人心學術之害。朕從不以語言文字罪人，但此事甚有關係，亦不可置之不問也。爾等可寄信與湖廣總督孫嘉淦，將謝濟世所注經書中有顯與程、朱牴牾，或標榜他人之書，令其查明具奏，即行銷毀，毋得存留。欽此。」煌煌聖訓，誠天下學者所當服膺恭繹，罔敢違失者也。明永樂二年，鄱陽人朱季友詣闕，獻所著書，詆毀程、朱，上怒，遣行人押赴饒州，會司府縣官杖之，焚其書焉。姚

榮國廣孝作《道餘錄》，專詆程、朱，其友張洪爲收焚其書，見《日知錄》。昔馮文敏琦，萬曆時爲《會試錄》，序中云：「高皇帝神聖，兼綜條貫，至風厲學官，齊一統類，萃萬代之耳目，而懸之一鵠，獨稟紫陽之訓詁。夫宋儒訓詁，豈必千慮無一失，然而王制也。今之爲新說者，豈必千慮無一得，然而非王制也。先王所是著爲令，士安得倡異說于王制外乎？」<sup>①</sup>考漢學諸人，於天文、術算、訓詁、小學、考證、輿地、名物、制度，誠有足補前賢裨後學者。但坐

①「乎」下，望本有如下文字：「姚姬傳先生《程綿莊集序》曰：『天下之學必有所宗論，繼孔、孟之統。後世君子必歸於程、朱者，非謂朝廷之功令不敢違也，以程、朱平生行己立身，固無媿於聖門，而其論說所闡發，上當乎聖人之旨，下合乎天下之公心者，爲大且多。使後賢果能篤信而守之，爲無病也。若其他與程、朱立異者，縱於學有得，亦不免賢智者之過，其下則肆焉爲邪說，以自飾其不肖者而已。』謝濟世字石霖，全州人，康熙壬辰進士，官湖南驛鹽道。余見其《梅莊集》，議論文筆體裁，儉鄙淺陋，宜不足知朱子也。」



不能遜志，又無識，不知有本，欲以掃滅義理，放言橫議，惑世誣民，誠非細故。譬如人有嬙、施之淑姿，<sup>①</sup>又被服都麗，而恣行凶德，飄忽背尊章，棄丈夫，引群不逞少年，放蕩邪淫，則是豈可惜其色，俾任其傷風敗俗，以亂大化也哉？又考凡漢學家所有議論，如重訓詁、斥虛空、墮禪學，皆竊朱子之緒論，而即用以反罪之。增飾邪說，失真而改其面目，又一局矣。孔冲遠所謂蠹生于木，而還食其木，非其理也。又考凡漢學家所有諸謬說，實亦皆本之宋儒，如謂學者不當言性理；歐陽永叔、蘇子瞻等。《大學》非孔氏之書；楊簡等。《大學》古本當從，《中庸》分章，刪風詩；王柏。欲刪《四書集注》，不肯言用心于內，詆《尚書》人心、道心爲墮禪；黃震。格物非窮理；司馬溫公。《詩小

序》當從。馬端臨。諸如此類，皆漢學家祖之以爲門戶者。既借朱子正論以反噬，又借諸謬論以毒正，曾不區別，統而目之爲宋儒，而概以詈之。陰用其言而罪其人，此鄭人殺鄧析而用其《竹刑》之比也。今余欲申宋學，使不爲明辨，亦總而目之爲宋儒而概以護之，是愛苗而不去其莠，貴粟而不見其粃。晉、楚帶劍，臧、穀同亡，何以著義理之真也。又考漢學諸人所擅爲絕學以招于世者，如訓詁、小學、天文、算術、名物、制度、輿地、考史，實皆《大學》始教格物窮理條目中之事。陰行其實而力攻其說，如人亟資于布帛菽粟，而忌言衣食之名，因痛斥之，豈惟用罔，抑亦不惠矣。竊宋儒之說，即痛詈宋儒，

① 「譬如」至「大化也哉」，望本無此段。

竊《大學》之教，即力排《大學》，此不爲昧其真心乎？且漢學所擅爲門戶者，皆古人小學始基粗迹，固不可廢。要之，堯、舜、周、孔之教之大全，修己治人之要道不在是。而乃訾蔑大本，愍置不道，矜其末迹，增飾邪說，以爲天下之學莫大乎是。舉世附和，以爲古今聖人惟孔子，孔子之道在六經，六經之旨在訓詁、名物、制度。學者第從事名物、訓詁，自足通乎性與天道。是爲唐、虞、周、孔正傳，宋儒廢訓詁而空言義理，啓天下以空疎談道，使漢儒傳注不明于世，故以爲之大罪。而必欲火其書，絕其人，犁庭掃落，以與天下易其門戶宗旨，使無爲學術、經術之大害。蓋漢學之主意宗旨如是。竊以訓詁、名物、制度，實爲學者所不可闕之學，然宋儒實未嘗廢之，但義理、考證，必兩

邊用功始得，若爲宋學者不讀漢、魏諸儒傳注，則無以考其得失，即無以知宋儒所以或用其說、或易其說之是。而漢學諸人，又全護漢儒之失，以爲皆得，則亦用罔而悍然不顧而已。又按，漢學諸人堅稱義理存乎訓詁、典章、制度，而如《考工》車制，江氏有考，戴氏有圖，阮氏、金氏、程氏、錢氏皆言車制，同時箸述，言人殊，訖不知誰爲定論。他如蔡氏賦役，沈氏祿田，任氏、江氏、盛氏、張氏宮室，黃氏、江氏、任氏、戴氏衣服冕弁，各自專門，亦互相駁斥，不知誰爲真知定見。莊子所謂「有待而定」者邪？竊以此等明之固佳，即未能明，亦無關於身心性命、國計民生、學術之大。「物有本末」，是何足以臧也。以荀子「法後王」之語推之，則冕服、車制、祿田、賦役等，雖古聖之

制，亦塵飯木屑耳。<sup>①</sup>何者？三統之建，忠質之尚，井田、禮樂諸大端，三代聖人已不沿襲，又何論後世而欲追古制乎？昔元齊履謙於學，博洽精通，自六經、諸史、天文、地理、禮樂、律曆，下至陰陽、五行、醫藥、卜筮，無不淹貫，而尤以窮理爲務，精研洙泗、伊洛之書，多所著述。又劉因初爲經學，究訓詁、音釋之說，輒嘆曰：「聖人精義，殆不止此。」及得周、程、張、邵、朱子之書讀之，一見能發其微，曰：「我固謂當有是也。」及窮其學之所至，而曰：「邵至大也，周至精也，程至正也，朱子極其大、盡其精而貫之以正也。」又王恂精算術，裕宗問焉，恂曰：「算數，六藝之一。定國家、安民人，乃大事也。」每侍左右，必陳三綱五常之道，及歷代治忽之所以然。裕宗問心之所守，恂曰「許

衡言人心如印版，版本不差，雖摹千萬紙皆不差；若版本差，則所摹無不差」云云。又不忽木上《立學疏》，極其科條之詳，仍以義理爲主。其教必本于人倫，明于物理，爲之講解經傳，授以修齊治平之道云云。又王鶚言：「學者當以窮理爲先。」又趙復贈元好問，以「博溺心，末喪本」爲戒。考元一代學術規模，皆本于許衡、姚燾，<sup>②</sup>故其議論淵源如此。然則漢學家謂元、明以來，<sup>③</sup>此道益昧。有明三百年，長夜悠悠，視天夢夢爲可悲者，豈不誣邪？夫以人心之渺知道也，渺尚德也，幾不識仁、義、忠、信爲何物，皆以蒼

① 「耳」下，望本有如下文字：「以爲無益於天下者，明之不如其已也。」

② 「于」下，望本有「趙復」二字。

③ 「則」，望本無此字。

猾狠勝爲用，飾智驚愚，詐私逞妄，日偷日薄，天理不勝私欲。所賴宋儒發明六經、孔、孟義理之教以彌縫之，激厲之。自閨門黨巷，以達乎朝廷州里，敦崇正學，一道同風，有以維世道于不敝，存人心于幾希，所以貴有儒術也。金世宗曰：「朕所以合繹五經者，欲令女直人知仁義道德所在耳。」漢學者矜其謏聞，邪說橫議，利本之顛，共尋斧斤焉。痛斥窮理，力闢克己反心之學，版本之差，孰大如是。考其律身行己，修整者固多，敗行者亦不乏。忿慾任情，踰閑蕩檢，惟以有著述爲藏身之固，天下亦遂以此恕之。貪黷卑污者有之，淫縱邪行者有之，愼忿伎克者有之，舉無妨于經學通儒之名。六經之用，安賴是乎？古人所以致論于目睫也。即如朱彝尊之作《風懷詩》，得罪名教，固見擯于

洙泗，而舉世眩其文學博雅，無一士敢插齒牙。如有訾竹垞者，則衆必以爲悖誕僇父，而凡有能詆程、朱者，則衆共引爲大雅豪傑、有識之士、真學問種子矣。豈非偵邪！

余既爲此說，友人多以見規。其言有曰：「尊著《書林揚鱗》有《傷物》一門，則此言竹垞云云，似宜酌改。」或又曰「竹垞作《風懷詩》，乃其少年不謹之事，中晚年乃著《經義考》。君子於人，固當許其改過，如周處之輩，何嘗遂絕于昔賢邪」云云。此誠爲長者之論，忠誨勤篤，敬當佩繹者矣。但審思其義，又別有利害。蓋論竹垞者，譬蕩姬佚女，<sup>①</sup>以色藝冠一時，而不可以禮

① 「譬蕩姬佚女」至「者也」，望本無此二十一字。

法繩之者也。分別論之，自當爲文苑之雄，若余所切論，正爲其作《經義考》也。<sup>①</sup>何者？使後世學者皆假塗託宿於經義，而制行不檢，皆以竹垞爲口實，以爲竹垞且爾，吾何疚焉，則是聖人六經特爲淫蕩輕儇之護身符也。諸公寬論一竹垞，而害萬世人心學術；吾嚴論一竹垞，而立萬世經學義理之坊，所慮似別耳。《經義考》本《授經圖》西亭王孫所著。而作，與《崇文總目》，晁、陳《志》、《錄》，錢遵王《敏求記》等，皆述授受之源流，究繕刻之同異，考存軼之虛實，介於鑒賞、考訂之間。見聞既博，辨論亦精，誠爲書林之寶，向來書目所未及。然於經旨義理，全沒交涉，祇以資于考証版本，毫無益于身心道義，是已爲買櫝還珠，如王文成所譏

尊經閣書，如婁人丐夫之庫藏薄者也。況又躬行邪行，揭此以爲之大名，以藏其身而倡其惡于天下後世，使援以爲口實邪？考竹垞作《風懷詩》爲康熙乙酉，時年四十一歲。五十八歲輯《經義考》，八十一歲刊《曝書亭集》不去《風懷詩》，則不得以少年爲辭，又非周孝侯英雄粗猛之過可比。夫傷物者，謂揭人隱過，人所不知，由我而發，可已不已。若竹垞之事，其所自述已暴于世，海內共知，余爲經義立坊，因以爲戒，非傷物比也。按，陳廷敬《墓誌》稱「曹寅爲君刊《曝書亭集》，未卒業而君歿，世稱君子」。昆田請削《風懷詩》而君不允，非也。昆田以康熙四十八年先卒。附訂之于此。

①「義」，原作「藝」，今據望本改。



率天下之人，力破義理是非之公，舞文尚辨，譁誣脅衆，馴至橫流奔放，人皆失其本心。學術之差，爲人心世道之憂，所關至鉅，非細故也。詩曰「其何能淑，載胥及溺」，漢學有焉；「誰能執熱，逝不以濯」，宋學有焉。聖人復起，不易吾言矣。

## 附 錄

### 漢學商兌刊誤補義序

桐城方東樹

往歲辛卯，《漢學商兌》稟成。一二同志勸，遂刊行之。其後觀書，時有所獲，有可補入本條相發明者，更有前說誤而亟宜改正者，隨劄記於本書之上下方。朱墨狼藉，積久遂多，取而存輯之，彙成此卷。夫以身後之書而早傳之，宜其多失也。他日有取是重訂其謬誤以正吾失者，是所望於來哲也。道光戊戌冬十月，識於兩粵節署東偏之紫薇軒。



## 鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本煥法師

壹佰萬元

智海企業集團董事長 馮建新先生

壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長 張志峰先生

壹佰萬元

張貞書女士

壹佰萬元

本冊審稿人

李劍雄

陳明

王國軒

賀擁軍

高海波

陳新

本冊責任編委

李峻岫

秦峰



Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTQyNzA3MDUuemlw",
  "filename_decoded": "14270705.zip",
  "filesize": 322441172,
  "md5": "348faa23a091e5a1eb89ba9a4aadf154",
  "header_md5": "2d8df85f168c7b3fd15f442c0e66223b",
  "sha1": "ec5c503cf54fc44d90e82e264c2a34ce92a48cab",
  "sha256": "12bd3af5084985da9b5dab06b4b71b682dc12176cb241b77580a9b4f63551232",
  "crc32": 2959000235,
  "zip_password": "",
  "uncompressed_size": 354974929,
  "pdg_dir_name": "",
  "pdg_main_pages_found": 777,
  "pdg_main_pages_max": 1578,
  "total_pages": 786,
  "total_pixels": 4665664000,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```